كتاب شرح اشارات

RAĞIP P.
Ka. N.
837

١٨٤٠

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور
عنه

٨٤٨

RAĞIP P
MÜD
Sayı: 702

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا للتي ان نصدر الكلام
بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده
وصلواته على المصطفين من عبيده خصوصا محمد واله المخصوصين بتاييده
وبعد فكان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها
تبيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينتسب الى
الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان تتوقف الهمة طول العمر على تبيينها هو
معرفة اعيان الموجودات المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم
باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو العلم
الموسوم بالحكمة النظرية التي تسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان
المتقدمين من الغابرين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك
المتاخرون الخائضون فيها فضلوا على من قبلهم بالتخصيص والتجريد وكان الشيخ
الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من

المتاخرين

المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام و
تقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد و
تجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه
وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات
مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو
على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات
موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على
الاكتناه بمعانيه واستقصرت الامال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه
فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب
الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس
فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحو طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش
عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال
وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا و
لذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة
لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب
به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين
اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه
بتعريض او تصريح متمكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف
فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من
الاجلة الخلصان وهو المجلس الرفيع ربيب الدولة شهاب الملة قدوة الحكماء و
الاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه

تسعد
بالتلخيص
كالفصوص
متمسكين

ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في
الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني
على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته
من الشرح المذكور وغيره من الكتب الاقدمين المشهورة او استنبطته بنظري القاصر
وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض الفاضل الشارح مما التبس في مسائل
الكتاب بقادح وانقل ما يتوجه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة
الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع
ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد الترصد بالمحافظة
الاطناب المودي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اوسمه بحل مشكلات
الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر بار بي خطيئاتي ويعذرني من يعثر
على هفواتي فاني للخطايا لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله
التوفيق واليه الانتهاء الطريق صدر الكتاب **قوله** الشيخ ره احمد الله
على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول افاد الفاضل
الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
بحسب قوتيها النظرية والعلمية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان وجود
الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى
العقل بالملكة الذي من شانه ان ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات
لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل
بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى
الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني
العقد واليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان
جمع

جمع ما يعتد بها من المقدمات وغيرها لا يفيد في النفس الا اعدادا واما القبول ذلك
الفيض من مفيضه واما العلمية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة و
النواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات النفس ل
الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه واقول الطالب
السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما يحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله تعالى
اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن
في السلوك علم انه لا يقدر على التقدم بعد السلوك على الابهداية تعالى الى الطريق
السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس في ما يحاول من الكمالات الا قابلا
لما يفيض عليه من الفاعل الاول حل ذكره فظاهر انه يرى في كل حالة من
الاحوال الثلثة ان الله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه
الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي حالة الثانية قريب
منه وفي حالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراه بحسب استكماله قليلا قليلا
فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من
الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما
افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على
ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويساله ما يرجوه من
الهداية والالهام ليتم له بها الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه **قوله** واصلي
على المصطفين من عباده لرسالاته خصوصا على محمد واله ايها الحريص على تحقيق
الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من
الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها اقول
الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل

الجملية كالاجزاء لكلها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة فالفروع غير موجودة في
الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا
معه بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج للى تصرف زائد في الاصل
وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهوراو بان
لك فروعها قوله ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل منه الى علم الطبيعة
وما قبله اقول الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم
واما الطبيعة فهي المبدأ الاول للحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات
والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم الطبيعية نفسها
فانه احد المسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات
انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف ويكون بعدها
بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم
بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى
علم ما قبل الطبيعة للاول الاعتبارين وعلم ما بعدها للثانيهما وهو الفلسفة
الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك
لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم
من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق
لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل
علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال
وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم
بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بالاينبني على الطبيعيات

وعدم الاحتياج الى الاولى ١٢

لانه يبحث عما ليس بجسم ولا في جسم ... قبل الطبيعة ١٢

الطبيعيات ١٢

فصار

فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة
كلام غير محصل لامرين الاول ان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا
الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في ساير الكتب والثاني انه خالف
هنهنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالاخر حسب ما يقتضيه السياقة
التي اختارها النهج الاول في غرض المنطق اقول قوله في غرض المنطق وهو في
بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق
ان يكون عند الانسان اقول جمع فيه فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق و
الثاني بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير
انعكاس خصّها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة
قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله آلة قانونية تعصم مراعاتها
عن ان يضل في فكره اقول هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشي باختلاف
الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته
مقيسا الى غيره كفاعله او فاعله او غايته او شي آخر مثلا يرسم الكوز
بانه وعاء صفري او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب
بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات والمنطق
علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبّر الشيخ عنه في
موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكنه
اخصها تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هنا
بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين
لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه تقتضي
تحصيل مطلوب ما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات

الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات و
احكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا
تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو
ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما
من جملتها ليس بشي لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها و
كثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي
يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق
محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم
بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات
يتنبه عليها واوليات تتذكر ويعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان
يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان
احتيج في شي منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك
احتياج الالى الصنف الاول ولا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية
فالآلة قانونية فالآلة هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه
والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام
جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس
وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره واما
فالعصمة مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله ان يضل
في فكره فالضلال هنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما
باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب
قوله واعني بالفكر هنهنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة

النفس

النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة
كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات
فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني
الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم
يرجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني
وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه و
ان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد
في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه
جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس
على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر هنهنا بالمعنى
الثاني من المعاني المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان اقول
يعني به الحركة الاولى المبتدأ بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها
من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله**
ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه اقول يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع
من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى قلما
يتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم
الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه
عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في
تفسير معنى الفكر وفي تقييده بقوله هنهنا ثانيا وفي الفرق بما يكون عند الانتقال
المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال

بل الانتقال ... والمبادي ... نقطة ... او يدل ... السفينة ... الى الانتقال

... الاجماع ... الانتقال ... الى الانتقال ...

بلغ

ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا احتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية
وسماها حدسا لا احتياج معه اليه وكل ذلك ضبط نظهر بادنى تامل مع
ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات
لان الظنون ونحوها قد يكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل
عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب اشتغالا صناعيا
انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على
ما سيبين **قوله** متصورة او مصدق بها اقول فالمتصور هو الحاضر مجردا
عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويتقسمان جميع ما يحضر الذهن **قوله**
تصديقيا علميا او ظنيا او وضعيا وتسليميا اقول الشك المحض الذي لا رجحان
معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم
فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف
الراجح اما يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن ما يقابله وذلك
هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه
بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم
اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا
او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكنه
فهو اليقين ويستجمع ثلثة اشيا الجزم والمطابقة والثبات وان امكن
فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق
الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده
او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة
الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا بد من اخذ الطرفين فاما

ان يقارن

[margin: الحرف الاول ... المتعة النفس ... الذهن عبارة ... الجزء الاول ... المحمول ... ١٢]
[margin: ليطابق ... الصادق ١٢]
[margin: عليهما]

ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور
او محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني
يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبتني عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس
الخلف وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب
الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول
من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت
الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعيا باعتبار
آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل واليه وقد يعبر التسليم عن الوضع
مثل ما لا تنازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل ما يوضع
في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل
راي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم
وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه
الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة
فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي
لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة هي الظنية والسفسطة
هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز
ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا
او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم
بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في
بعض المواد وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم
الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمته الظن بالاقسام الثلثة

[margin: لما لا]

الثالث انه لما عد اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف و
انما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق
اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شي ولذلك يقتضي تباين الاقيسة
المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم اقسام
كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساما
عرضيا وبالقياس الى شي فان الذاتي لشي قد يكون عرضيا لغيره بخلاف
المادة الخطابية التي لا يصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان
التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور
لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشا
من غلط هذا رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب **قوله**
للامور غير حاضرة فيه اقول يعني ان المط لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل
لا يستحصل فان قيل الحكم قد تم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود
اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ولم يعرف انها هي المطالب
ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان المط يكون حاضرا من جهة غير حاضر
من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي
حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المط آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب
الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمط تصوره معلوم
بادراك ناقص مطلوب استكماله والمط تصديقه معلوم الحدود مطلوب
الحكم عليها **قوله** وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئته
اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي
لكل مط انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شي واحد

الا بعد صيرورتها عدة واحدة لذلك الشي لان المع الواحد له عدة واحدة و التاليف
هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي
تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا بد من
ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ولا بد من
ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحدا وهو الهيئة
وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا بد لهذا
الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد
يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس
المذكور **قوله** وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع
لا على وجه صواب اقول صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع
الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية
يطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان
يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط
بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان
يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب
منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة
وعدمها الى الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي
التصورات والتصورات الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطا لامتناع ان
حكما واستعمال المواد التي لا يناسب المط لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة
البتة اما بالقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بالقياس الى المط فاما المواد القريبة
للانتقال التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب

اللاحقين بهما وذلك لما فيهما من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى
قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه
به اقول اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو
الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من
كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في
التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة ساير الجزئيات له في
ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان
المواد الاول لا يوصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب
منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات به من وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه
به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان
والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه
شبيه به المشاغبة فانها شبيهة بالجدل كما ان السفسطة شبيهة بالبرهان والفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة
والوهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة
الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة اقول هذا
الى آخره اشارة رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم
جنس والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه
الحاجة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن
بينة فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب

الانتقالات

رجح الشبيه الالتي بالصواب كما فهم الامام ... ح

وجه شبه هذه الثلثة بالواجب قبولها هو انها تقبل كما تقبل الواجب قبولها ١٢

هو ترجيح احد طرفي على الآخر وتنبيه على الواجب ... ١٢

صرح

الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي
كالقوانين وبيانها المسايل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها
المتعلقة بالمواد وعلى ما هي مستعملة في ساير العلوم وانما قال علم يتعلم فيه
ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من
المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود
هو الاصابة معتبرة لذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم
فيه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان
لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم و
الجزئيات التي يستعمل الطبيب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص
العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله وعدد اصناف
ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس
كذلك اقول الاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود
التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري اما من الاقيسة
والتعريفات المستعملة في ساير الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور
فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء
والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء
على ما تبين فيهما اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشيار
حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك التحقيق يحوج الى تعرف
المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف اقول كل تحقيق اي كل تحصيل
او اثبات علم والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب
احض من التاليف لا ان يوجد تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا

في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لاجل الاصابة صح

قوله واحوال تلك الامور اقول العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية من كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة متناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك صح

او حصلت من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب المعين
والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما
يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التأليف من آ ب ج يمكن ان يقع على
هذا الترتيب ويمكن ان يقع ترتيب آ ج ب او غيره مما يمكن والمراد ان
كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تأليف فانه يحوج الى تعرف المفردات
التي هي مواد الترتيب والتأليف لان اختصاص الترتيب المعين بالمادة
الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبيل تلك المواد
واحوالها وليس المراد من قوله بكل تأليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو
تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التأليفات المنتجة وغير المنتجة
بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي تأليف اتفق فانه
كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات
التي هي الترتيب بل اعم منه وهو التأليف قوله لانه لكل وجه الخ
الوجه الذي لاجله يصلح ان يقع فيه اقول اي من حيث هي معقولات اولى
وطبايع لاعيان الموجودات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق
بالفلسفة الاولى من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله ولذلك يحتاج
المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة
علة احوال التأليف اقول التأليف صنفان اول وثان والاول يقع
في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات تذكر احوالها
الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج و
اجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس
الى ما قبلها وتذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها

بل لان الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين صح

فيها

بل من معقولات صح
بالطبيعة

العبارة صح

النهج

النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث
الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس قوله ولان بين
اللفظ والمعنى علاقة ما اقول للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي
على المعنى الذهني وهما دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الاوضاع
والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة
غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين
قوله ربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى اقول الاشتغالات
الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان
فلهذا السبب ربما تأدت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني
وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون
باشتراك الاسم مثلا انما يسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية
عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق
من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اقول اي نظره في المعاني
انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بالقصد الثاني ونظره في الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها
وتشكيكها وساير احوالها في دلالاتها كدخول السلب على الربط المقتضي
للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولهما على الجهة عليهما بالجملة
ساير ما يذكر في شرايط النقيض والمغالطات اللفظية قوله الا فيما قل
اقول يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه
يلزمه ان يبينه وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب

يعني العلاقة لذاتها بل وضعا بحسب الصنعة ١٢١٢

فلذلك

ودخول الجهة صح

على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية ودلالة
صيغة السلب الكلي مع المعنى المتعارف الذي يحكي بيانه **اشارة** ولان المجهول
بازاء المعلوم اقول الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه
قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يحصل العلم
ذا اراد بالمجهول منها الجهول الجهل البسيط وقسمه مقابلا للتصور والتصديق
لان الاعدام لا يتمايز الا بالملكات ولا انقسم الا بانقسامها **قوله**
فكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم
بتصور اليه تصديق اقول بينه على عدم التغاير بين التصور والتصديق فان
احدهما يستلزم الاخر بل التغاير بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه
بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل
بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات
والاول قد يتقدم على التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم
بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج **قوله** مثل علمنا
ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين اقول ذلك تصديق مبرهن
عليه في الشكل الثاني والثلاثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاوقليدس
قوله كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان
يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما اقول تعريفهما يحتاج الى مقدمات
هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد فالنسب التي بعضها
الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى
الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح
فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي

كلاهما

يكون

يكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شي غيرهما وهو يقتضي تباينهما فالنسب
المقدارية التي الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط
به ولذلك يقال انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط
في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه
فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة
ما يشارك مربعا بها وكل منطق في الطول منطق في القوة ثم كل خطين يكون نسبة
احدهما الى الاخر نسبة الجذر الى الجذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين
وفضل اطولهما على الاقصر بالمنفصل واخواتهما مذكورة في المقالة العاشرة
من كتاب الاصول **قوله** قد يجهل من جهة التصديق الى ان يتم مثل
كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها اقول الزاوية القائمة وهي كل واحدة
من الحادثتين المتساويتين عن جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية لضلعيها بالقوس
ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض متصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى
ايضا قطرا لانه يكون قطر الدائرة التي يمر محيطها بزوايا المثلث الحادثة
من الخطوط الثلث وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به
الضلعان هكذا فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي

يوترها القطر اي قائمة يساوي مربعه مربعيها فان
قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين
اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي
مجموع مربعيها وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف
بالعروس وهو السابع والاربعون من مقالة الاولى من الاصول وانما قال

ولا ينعكس واذا فرض تقول انه اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة صح

كتاب صح

في التصور المجهول يمكن ان يعرف وفي التصديق المجهول اللازم ان يعلم لان المعرفة والعلم
كما يختلفان في الجزئي والكلي فقد يختلفان في الادراك المسبوق بالعدم
او في الاخير من الادراكين لشيء واحد تخلل بينهما عدم والمجرد عن هذا الاعتبار
ولذلك لا يوصف الله تعالى بالمعارف ويوصف بالعالم وقد يختلفان
في البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته ولهذا الاعتبار
الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق
لتركيبه بالتعليم **قوله** فالسلوك الطبيعي في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى
تصور ليستحصل واما ان يتجه الى تصديق ليستحصل وقد جرت العادة بان
يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه رسم اقول يعني بقوله
نحوها اه الى التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان
الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع
ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا
لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر
والذاتيات هي امور داخلة تدل على الشيء بماهيته والعرضيات خارجة
تدل على الشيء بآثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما
قوله ونحوه اقول يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها **قوله** وان يسمى الشيء
الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء اقول القياس
تقدير الشيء بمثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل والقائس يقيس
الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكل والاستقراء القصد القرى قرية فقرية
يقال استقرات البلاد اذا تتبعتها تخرج من الارض الى ارض والمستقري
يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليستحصل الكلي **قوله** ونحوه اقول يريد به

حدود منه صح

بالتمثيل

بالتمثيل وتسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم
قوله ومنها يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك
مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم اقول يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب
والهيئة المذكورتين لا حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم
بالقضايا الواجب قبولها عالما لجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان
ان البغلة لا تحبل وان هذه مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك
لعدم الترتيب والهيئة في علمه عليه بقياس التصور **قوله** فالمنطقي
ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب اقول لا يريد بذلك المطالب
الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية والتصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها
المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا **قوله** وفي كيفيتها ذهابا بالطالب
الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح
وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية قياسا
كان او غيره اقول اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد
صح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان
قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة فالاحتياج الى المنطق
في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من باقي كلامه بالاحتياج اليه في
الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا **قوله** والاول ما يفتتح منه
فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها الحد والقياس وما يجري
مجراهما فليفتتح الآن اقول يريد به ما تبين في كتاب ايساغوجي **قوله**
والنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى اقول فيما هو ابعد من المقصود

بالحاصل المعلوم مبادي وذلك المطالب التي
ذكرها **قوله** ولا سبيل الى ذلك مع
الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار
لاجلها موديا الى المطلوب اقول يريد صح

تاليفها صح

صح

الاول من المنطق الخلل المقصود اليه آخر الامر قوله الى دلالة اللفظ على المعنى
اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما
على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة
المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه
اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون
اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق
الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط
والانسان على قابل صنعة الكتابة اقول دلالة مطابقة وضعية صرفة و
دلالة التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون
الاسم دالا بالاشتراك على معنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص
او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون باشتغال عقلي من احدهما
الى الآخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان
على قابل صنعة الكتابة ذكر مثالين احدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثاني
لازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكتابة لان الاول يلزم
الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور
في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال لانها غير متناهية
وعلى البعض منها باطلة لان البعض عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح
لان يعول عليه اقول وهذه العلة بعينها تقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس
الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود
التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في ساير المواضع فقد يعتبر

ولولا

ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة المختلفة بغير الاجناس اذ
هي لا تدل على الماهيات المحدودات الا بالالتزام كما تبين قوله الى المحمول
اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة
الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل
سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما اقول هذا البحث يورد
بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان الاطلاق
الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو
المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو
بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث
او الشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي
اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير
فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن
ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك
والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح
ان جعلا موضعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك
معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا اضيف
الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث
وح ان يجعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا
عن ما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به
الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه
احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض

على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع
لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل
بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول قوله
الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مركبا واللفظ المفرد
هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا
بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفة من كونه عبد الله
فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في
موضع اخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وح عبد الله نعت له لا اسم
وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام
وهو الذي لكل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي تسميه المنطقيون
كلمة هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة
الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك
في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من مثال هذين يراد به الدلالة
ان احد الجزئين ادارة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل
زيد في او زيد لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في
الدار او الانسان في دلالة انهما ليستا كالاسماء والافعال اقول قيل
في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه
بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد على ان
اجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما يدل جزؤه على جزء معناه واورد
ذلك على ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه
على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب

او على جزء معناه هو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لمعنى التعليم
والتعبير وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة
ذات المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم
عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سواه ذلك المعنى مما
لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك
اللغة واللغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه
دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء
معناه لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة على شيء اخر او يراد وعلى التقدير
الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول
بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه والا على معنى اخر بارادة
اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء
دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ
الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فان
الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير
عموم وخصوص ولو تامل المصنف من نفسه لا يجد لفظة عبد من عبد الله
ان كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما مصليان
لان يدل بهما في حال اخر على شيء واما كون الاول منقولا من لغة
والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الكلام
في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان
المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا و
ترجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء

منه دلالة اصلاً زاد في الرسم القديم ذكر ارادة تنبيهاً على ان المرجع في دلالة اللفظ
هو ارادة التلفظ وقال حين هو جزءه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل
على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزءه و
لانيا في ما قصدنا وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف
على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذي كل
جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء
وافعال وحروف ويشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة
على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها ويفترق
اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات
قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض من المعقولات معقولا بنفسه هو الذات
ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره و
الاخير من الحرف هو الاداة والاول جنس تقسمه فصلان اخران هما التعلق
بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول
هو الفعل يسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين
فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولك امشي ايضا فعلا فصول الفعل
ملكات وفصول الاسم والحروف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات
من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو تبيانا والحد بهما بالقوة
فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان
معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة و
الاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه
موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا

وقد لا

وقد لا يكون لكن وجود التعين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما
يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما
فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء
المتصلة بافعال كالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني
حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت
ومنها ما يدل على اجزاء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل
في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة في الزمان المعين
الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه يجب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير
وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص
غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا
بالالتزام والحد التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك
التعلق والافعال الناقصة تنقص فيه الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى
خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات
وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط عن المجرد عن الاسم الذي يسميه
المنطقيون كلمات لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير
وهو ظن فاسد تحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضماير
وان كان مشتملا على ضمير في غيره والكلمة في لغة اليونانيين كانت
يدل بانفرادها على وقوعها في الحال ويسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل
بادوات لذلك يقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين بحسبه

وهو الاستقلال الان لو دلالة على معنى ... وجود ...
بالالتزام ... وجه نظر فان حيث المطلق ... قولا ... حد و نظر
و انما ... اخلط ... وجوده ان الدلالة عليه ... موجود ...
ليس ... لم يجمع على الاصل ... ١٢١٢

والحروف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي من هذه الثلثة يمكن
على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهو ما يتالف من اسمين او من
اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قائم زيد وقول الشيخ
ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام
منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم
فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على
ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب
اليه الشيخ اخص لكنه فاسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع
قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم معناها الا بقرينة لما
كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يقوم مدلولها
به هو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة بها تدل على كل كمال ما تدل عليه في مثالها
كقولنا الانسان والفائدة ايا ما وان اقترنت بغيرها لا يكون تدل على كمال
ما تدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد و
الثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة **قوله** الى اللفظ الجزئي
واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه
يمنع وقوع الشركة مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون
الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع بسبب
من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه
بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه
ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه
مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة

بتلك

اولان هذه الفائدة [illegible] التاليف
اولان هذه الصحيح ١٢

بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة مطلقة والشمس اقول الجزئي الذي
رسمه هو الحقيقي والاضافي او كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى
الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بالمعنيين وقوم قسموا الكلي اقساما
ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او في واحد فقط او لا يوجد
اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم
وامثالها الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة
المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظ **اشارة**
الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة
وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة
لموضوعاتها وليست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده
ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول
الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقيق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها
مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم
جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية وان كان هذا فرقا غير عام بل
قد يكون بعض اللوازم غير المقومة بهذه الصفة على ما ستعلم ذلك ولكنه في
هذا الموضع فرق اقول كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي
لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يتالف الوضع
والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات منها ما هي
بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما
يجيء ذكره فتخصص باسم المقوم وهو ما يتالف منه الذات فيكون ذا

بالقياس الى الذات البسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات
وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما
يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول
وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات لا ينسب الى نفسها
وبالجملة لا نزاع في تعريف الذاتي غيرها والقدما قد ذكروا الذاتي ثلث خاصيات احديها
انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج
في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد وهو لون لذاته لا لشيء
آخر لونا فان ما جعله سوادا جعله اولونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما
هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما يوجد للذاتي عند اخطاره
بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في
الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة
غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق
الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فاين عقل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي
اللازم يلحقه بعد ذاته فانه معلولاته وعقل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار
الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر
الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه ثم قال ويكون
داخلا في ماهيته جزء منها مثل الشكل للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي
وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء للماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على
كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون للفظ الدال عليه جزء من
حدها فهو شبيه بالجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء على العبارة
عنه ثم انه بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة

لعلل

لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما
الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور
المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الا
متناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب
يستلزم الاخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة
له والقطع بالايجاب لا يستلزمه انه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة
القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال يكون الذهن
ذاهلا عن الالتفات اليه وذلك العدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة
عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب
والقطع بالايجاب مثلا زمان وحكمها في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا
كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث يتصوره
جسما فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية من الوجود لا يكون الا في التصور فعللها
لا يمتاز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس
فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها
فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم
الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدايرة بان المثلث مضلع بخلاف
الدايرة فان التضليع وان كان يعم المثلث لكن يفيد الفرق في الموضع
المطلوب **اشارة** الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق
موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها
اقول الماهية المشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السوال بما هو والمراد منها كل
شيء له ماهية مركبة دون البسايط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص الشا

بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعرفه الجمهور واذا
كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الموجودين وغير معلوم بما قوله بعض
الوجوه من الخارجين والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به
وهو الواجب الوجود ذاته وقد يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا
كان الوجود متقوما له من حيث هو كذلك **قوله** فان الوجود معنى مضاف
الى حقيقة لازم او غير لازم اقول الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم
لما لا يدوم **قوله** واسباب وجوده ايضا غير اسباب مهيته مثل الانسانية
فانها في نفسها حقيقة ما ومهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الا
ذهان مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها
في النفس دون جزئه المقوم له فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها اهل في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان
فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته
ذلك ان تجد مثاله للعرضيات من معان آخر اقول اسباب الوجود هي الفاعل
والغاية والموضوع واسباب المهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل
والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج **قوله** فجميع مقدمات المهية
في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة اقول المركبات التي لا يوجد اجزاؤها
متمايزة فلا شك ان اذا تصورها ان نميز بين اجزائها بفصلها ويلاحظ
كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك نتوجه للمميزة فالتفاته بالقصد
الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني
كما يكون عليه في الوجود مغاير للالتفات بالقصد الاول الى الصور الاجزاء المنفصلة
المتمايزة الحاصلة عنده بحيث نصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضر
بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك

وان كان

وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضر ما
متى شاء ويلتفت اليها بقصد ثان فالتفات مجرد عن تجشم الاكتساب
كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وان يلتفت اليها
متى شاء فقوله فجميع مقدمات المهية داخلة مع المهية في التصور اشارة
الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له
مهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة
الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه **قوله** كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال
لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اقول اشارة الى المثال المذكور من المعلومات
الحاصلة الغير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه في غير تناقض كما ظنه بعض
الناظرين فيه **قوله** فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضوع من المنطق
هي هذه المقدمات اقول اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا
الموضوع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا
قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد ومثل الانسانية
اقول يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وتقدم لتعريفه
مقدمة فنقول المعاني التي لا يمتنع مفهومها وقوع الشركة فيها قد يوجد من حيث
هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
موجودة بل من حيث يصلح لان يكون معروضات لهذه المعاني فيصير بحسب
عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وح
يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فلانها يسمى من حيث
هي ذلك طبايع او طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي تسمى
بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي

والمركب منها بالكلي الطبيعي ويسمى معارضها الذي يحملها واقعا على كثيرين بالكلي
المنطقي منها بالكلي العقلي فقوله وان الطبيعة لاصلية اشارة الى تلك
المعاني وحدها وهي قد يكون غير محصلة يحصل باشيا يقترن بها وهي المعاني
الجنسية التي يحصل بالفصول وقد يكون محصلا يتكثر بالعدد فقط اي لا يكون
اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني
النوعية فقوله التي لا يختلف فيها الا بالعدد ويريد تخصيصها بالقسم الثاني
قوله فانها معقولة تتخصص بتحصيلها اقول اي الطبيعة النوعية ايضا معقولة
للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك
الاشخاص قوله وتفصيل عليها الشخص بخواص له اقول اشارة الى ما
ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك
الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان
بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع
وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية
فهذا هو المقوم اقول وذلك والوجوه الخاصيات الثلث المذكورة
فيها وهو المقصم اشارة الى العرض اللازم عن المقوم واما اللازم غير
المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب
الماهية ولا يكون جزءا منها اقول اللازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء
عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني
هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصاحب دايما ومنه ما يصاحب
وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم ولا يكون والاول
ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان ما لا اتفاق لا يخ

غير

بحسب سببه ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول
الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال
من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في
حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب
اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا
يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات
لا دايما او بالاتفاق يمكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتي فهو تعريف له
بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر في الفرق بين
الذاتيات لوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا
لقايمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا
واجبا اقول المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى
شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه كالمستقيم للخط او بقياس
الموضوع الى باقيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل
وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج
عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانهما
قيس الى الثلثة صارت تصنيفية ثلثة ومساوي الزوايا للقايمتين
محمول على المثلث قد لحقه بقياس واياه الى قايمتين فهو من الصنف
الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول
هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله
وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
قوله ولكن بعدما يقوم المثلث باضلاعه الثلثة اقول اشارة الى

كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا ملحوظة وجوبا ولكن ليس بعد ما
تقوم **قوله** ولو كانت امثال هذه مقدمات لكان المثلث وما يجري مجراه
تركب من مقدمات غير متناهية اقول وذلك لان مقابلته لكل واحد
ما عداه لا ينحصر في حد فكان زوايا المثلث مساوية لقائمتين وهي مساوية
لنصف اربع قوايم وللثلث ستة قوايم وهلم جرا وقول الفاضل
الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة
عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن
دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لتوقف
الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا على شي امر عقلي سواء كان
بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس شي فان الموجود في الموضوع ليس
الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض ليس في خارج العقل امرا زائدا
على البياض ~~مثلا اما كون الموضوع ابيض~~ وعلى موصوفه وذلك لان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية
فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى
عدده كما هو الحال في ساير الاشيا التي يوصف باللانهاية كالاعداد
وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقدمات ان
الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء
الشي يجب ان يكون حاضرة معه لا كما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج
الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال هذه ان كان لزومها
بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في
الوهم مع كونها غير مقومة اقول مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة

يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان
يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم
جردوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد
الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة
البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع
لا بتوسط شي اخر بل لان ذات الموضوع والمحمول لما هي يقتضي ذلك
اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما والقسمة حقيقية والقسم الاول يقتضي
ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم
فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي
ان يكون المؤلف قضيته يكتسب من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية
على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات
لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما في صناعة البرهان فقوله وامثال
هذه وان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت
معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب
الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك
مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم
ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان
الطويل الذي اقامه الشيخ على ذلك ولا الى حل تلك الشكوك التي اوردها
عليه واحال بعضها الى ساير كتبه وذلك لان اللزوم لما كان معبرا
بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شي اخر فالشي لا ينفك
عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان يعقل

الملزوم لاينفك عن العقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا واما اللازم
بتوسط شيء آخر فانه لاينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون
عند حضور المتوسط وقد ينفك الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي
ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ
حتى تحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم الحقة دفعة في الذهن فليس
بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي تتلازم جميعها يجب انتهائها الى القياس
الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه
عن تلك الملازمات والتفاته الى غيرها لكنها يقل ولكنها فلما يكون في الوجود
فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل
على امثالها اكثر العدم فانها هي التي يعجز بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما
تحصل عند تصور الامور التي اليها بقياس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو
شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المودي على وجود
تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال وترجع الى ما كنا فيه
قوله وان كان لها وسط تبين به اقول اشارة الى القسم الثاني
وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة **قوله** علمت واحتيج
به اقول اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حضور
الوسط فقط **قوله** واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه
كذا اقول اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان
على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان المصنف اراد ان يتوصل من النظر في حال
الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه فقد بان في
علم البرهان ان اوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع

المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط
لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلو[illegible] ان يتص[illegible] على غير
بل يجب ان يكون عارضا له ايضا وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون
المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذا ما خذان يشتملان على اصناف
البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا **قوله** وان الوسط كان مقوما
للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اقول اشارة
الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء
الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد تقسيما اخرى
وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل
القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل غير النهاية فلم يكن وسط
لاحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر وتسلسل وهو باطل لكونه غير مود
الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من
وجه آخر وهو ان يكون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية
هي باسرها الوسط واذا لم يكن كلما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله
فلم يكن وسط ولفظة لم يكن ههنا فعل تام **قوله** وان لم يحتج فهناك لازم
بين اللزوم بلا وسط اقول لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه
ثم انتقل الى الماخذ الثاني **قوله** وان كان الوسط لازما متقدما اقول اي ان
كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول
له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا لانه لم يقطعها الحاجز بل **قوله**
مطلوبه بالقسم الاول واحتاج الى وسط لازم آخر او مقوم غير بينة فذلك
الى لازم بلا وسط ايضا ثبت الى غير النهاية اقول فانه لما كان الوسط الاول لازما

متقدما اقول اي ان كان الوسط المحمول لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع
على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واوردها ههنا ايضا لانه لم يعتبها اجازا
بل قوله مطلوبة جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال
لازم اخر او مقوم بابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المط
فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبة وذلك قوله فلا بد في كل حال
من لازم بلا وسط اقول ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع
الرفع في الوهم اقول ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور قوله
فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم اقول
وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لا جزاء او مفادة
اقول مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة لازم بين الكم
وللانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل
الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم
ومآخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب
وعدم الاحتياج الى ذكر البتة وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي
شيئا من لوازمها ما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم يقتض من حيث هي هي
شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس
كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال
انها يقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل
الدور او التسلسل او على سبيل اخر وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه قوله
الى العرض الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي
يجوز ان تفارق ثم ينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته

اتفاقا

اتفاقا كالكون زيدا فقيرا او طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او
عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا حالا او قائما يمكن ان يتركب الاعتبارات
فالسريعة السهلة كالنايم والسريعة العسرة كالمغمى عليه والبطيئة السهلة كالشباب
والعسرة كالمجنون قوله ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما
كان او مفارقا قد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وستذكره قوله ومنه ما يسمى
عرضا اقول يريد به العرض العام اشارة الى الذاتي بمعنى اخر ربما قالوا
في المنطق ذاتيا في غير هذا الموضع منه وعنوا بغير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي
يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته اقول يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان
فان الذاتي هناك هو ما يعم هو الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه
كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان
بسيطا او مركبا والماهية ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما
ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون
اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع
القسم الثاني اعني الذي يلحق بسبب امر مساوٍ كالفصل او العرض الذاتي
الاولي وانما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من
غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب
الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوجد الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي
ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه
ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم
على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد
يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة

كالمغتر

وعلى الفرد وعلى زوج الزوج كالموضع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون
الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه في الرابع معروض جنسه ولما كانت
المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح
يكون رسمها ما يوجد في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض
جنسه وبقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج من العلم الباحث عنه فان ما يوخذ و
جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض
الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بعيد الاولى ولان ما عداه انما يلحق الموضوع
لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به
موضوع العلم فيكفيه بان يقال ما يوخذ موضوع العلم في حده **قوله**
مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من
الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص
باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من المفطوسة للانف اقول المناسبة
المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة و
هي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا
ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت
عرضيا ذاتيا لجنسها الذي التي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير
ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك
المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها **قوله** وقد يمكن ان يرسم
الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا اقول بما قال رسم ولم يقل لحد لان
الامور المختلفة بالمهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة
لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك

الرسم

الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول
مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع
العوارض الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع او
ما يقوم مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضا كما مر واعلم ان
اخذ المقدمات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح
في تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها
الشيخ في الشفا وتبعه مقلده المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان
الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده و
ايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها موضوعاتها بل تعلقها بها لوجودها
ومن لوازمها والاجل ذلك عدل الشارح عن تلك العبارة في هذا الكتاب
الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء على هو ما يحمل على الشي لما هو هو او هو
الذي يقتضيه الشي بما هو هو قال وذلك لان للماهية يقتضي المقدمات اقتضاء
المع العلة ويقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المع واقول ما ذكره الشيخ
في حكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصصها بموضوعاتها فتفتقر تعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالقصد على اعتبار
موضوعاتها واما حقائقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من غير الماهيات
على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم
من مقومات الماهية دون مقومات الوجود ولما كانت من تلك الماهيات بسايط
الاجناس لها ولا فصول فلا حدود لها ومالها اجناس وفصول محدودة بها
التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات
انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التعاليل

موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها
وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك لان
التعلق بالشرح الوجود وغير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم
هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه
فان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم
من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية
والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع آخر فان جردت هذه التعريفات
عن اعتبار الموضوعات بقيت المادة والمناسبة اتفاقا محضا وهو النوع
من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال و
لا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما ولا لغيرهما
وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين
فيما يخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ويخالفهم في الفرق بينها باعتبارها
مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلا نعلم من تلك
الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكره في تعريفاتها المتناولة للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب القسمة او بحسب
الماهية فلا نقدر على ان نتصور غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها
الا كذلك ولا ننا كذا نا في مسلما يجوز ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي
ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها ما اشار اليه الشيخ فيكون اما اطلق
اسم الحد على ساير التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما
الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشيخ فهو رسم المحمولات الاولية

التي

التي هي الجنس الفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح منها
ويخرج منها المقدمات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها
وساير الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشيخ معترف بذلك
فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا والذي
يخالف هذه الذاتيات مما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق
الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم هو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق
الحركة للموجود فانها انما تلحقه بانه جسم وهو معنى اخص منه وذلك كلحوق الضحك
للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان اقول لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة
وهو ما يلحق الشيء لاجل امر مساوية وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة
بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب وتساوي الزوايا لقائمتين
الذي يلحق المثلث بوسايط بينهما ولعل الشارح لم يذكره لدخوله فيما مر وهو
ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح قوله الى المقول في جواب
ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي
وبين المقول في جواب ما هو اقول هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو
حيوان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي
عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم نبهوا على تحقيق ما يؤدي
اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات
اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول
في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون
لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما نبه بعضهم للفصول ورآها وحدها
غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما

وهو ما لا يخرج عن موضوع العلم ١٢

ويصلح جعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد قوله فان اشتهى بعضهم انكير
كان الذي يقول اليه قوا هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات كان
مع زيادته اعم ثم يتليلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم ليست
اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس ويستغرقونها اقول يريد تبليت
الالسن اي اختلف والمراد ان كلامهم يختلط اذا ابتنوا على ما بينا فقرر رايهم
وذلك ما يراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة
للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها
فصولا ثم لما فرغ الشارح عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك
فقال لكن المطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية انها
وانما يتحقق بمجموع المقدمات اقول يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل
ماهية انما يتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قوله فيجب ان يكون الجواب
الماهية اقول ثم منه على منشأ غلطهم قوله وفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب
غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه اقول وذلك لان القوم لم يفرقوا
بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في
طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو و
اذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه
الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي الذاتي كان على عدم الفرق بين
نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في جواب ما هو الذاتي الذي
هو جزء الماهية فقط على ما يقتضيه عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب
وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين النفس الجواب والمقول في الطريق

فيكون

فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وح يكون الداخل في الجواب
اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشارح عرف الجنس المشهور المشاول
للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو
وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون
عندهم حدا وايضا الشارح قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يعيد بالمساوي
حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع
عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان السؤال السائل
بما هو يجب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو
باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال
تحققها والامر الاعم لا هو هو به الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
المستحدث وما ترده الى قدمائهم والبس على ما اصطلحوا عليه عند النقل
كما هو عادتهم وانت عنقريب ستعلم ان لهم عن العدول عن اللفظ في
العرف غنى اقول بيان ذلك ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا
بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على معتقداتها بحسب
عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما
هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشارح الى مفهومه الاصلي وبين انه
انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما
تبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازائه ليس هو
احدهما لان الحقيقة الذات انما يحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب و
ما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو بانه الشيء هو

يعني حقيقة ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس في الاطلاق بحسب
الذوق اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طاء عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن
عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف
اللغوي الى الاصطلاحي وان يبينوا ذلك الى القدماء فان طريقهم في هذه
الصناعة التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على
ما نحوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التكلف على
سبيله **اشارة** الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف
الدال على ما هو من حيثية تغير مفهوم العرف ثلثة اقول لتغير بالعرف اللغوي
المذكور ووجه الحصر ان ينبغي للمسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او
شئ كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان
يكون تلك الاشيا مختلفة الحقايق او يكون متفقة الحقيقة الحقايق وهذه
اربعة اصناف في الجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين
منها واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا او كان
كليا فيجاب بالحد وحده والايجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال
فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشيا كثيرة مختلفة الحقايق
فيجاب بتمام المهية المشتركة بينها والايجاب بذلك اذا اختص السؤال
بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا
او شئ كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في حالتين هو نفس مهية ذلك
الشئ او تلك الاشيا فهو جواب حالتي الشركة والخصوصية معا وقد
ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد
ولا ينقص والشيخ جعل المطابق في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية

شخص واحد مثل زيد اذا قيل انه ما هو هو بهويته فانه من الصنف الثالث
كما ذكر في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على
مهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان اقول الحد قد يكون
بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة
ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين
فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على مهية المحدود ودليلا لتخصيص حدها بل قال
على مهية الاسم ليتعينا ولهما **قوله** والثاني بالشركة المطلقة مثل
ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيها مثلا انسان وفرس وثور
ما هي وهناك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اقول اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه
تمام المهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد
مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل **قوله**
فاما الاعم فيه الحيوان كالجسم فليس لهما مهية مشتركة بل جزء والمهية المشتركة
واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما يشتمل عليه تلك المهية
اقول هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما
ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر
قوله في السلطان المتساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبيعيا
وان اثرنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان
على المهية اقول انما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان
الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد
لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه فضلا
فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون

الفصل الحقيقي مجموعهما وكل واحد منهما هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئاً
يدل على ذريته العرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق
المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه
تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن
ان المقوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك في
هذا الموضع من هذا القبيل فان مبداء الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مصدر
الحس والحركة فاشتق له واللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الش
عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان ان
فرضنا **قوله** وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك
بحسب المطابقة هو انه شي له قوة حس وحركة وذلك مفهوم الابيض وهو انه
شي ذو بياض فاما ما ذلك الشي فغير داخل في هذه الالفاظ الا على طريق
الالتزام حتى يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شي من هذه الا جسما اقول يريد
ان الفصول والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا با
لالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها بالشي
الذي تحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مقوماتها اذ لو كانت
تشتمل عليه لكانت بازاء الاشتراك داخلة في ما به الامتياز والاشياء
الداخلة في الخارجة هف **قوله** واذ قلنا لفظ كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق
المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام اقول يريد بهذه الدلالة على الماهية او على
مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشيخ وادى به ذلك الى ان جعل دلالة
الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه
الدلالة لان لفظ ما انما يقصد الاول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه ثم

يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فيتبع اللوازم غير
مقصودة مطلقا **قوله** وكيف المدلول عليه بطريق الالتزام غير محدودة اقول
اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم
تناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجة فلكونها
غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له **قوله** وايضا لو كان المدلول عليه
بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك
مثلا فان من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع
على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان
يكون جوابا عما هو ان يقول للملك الجماعة انها حيوانات اقول وهذا تصريح
بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون
صالحا للدلالة بالاتفاق في ساير المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة
على الاطلاق وكذلك الحد والناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ
قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال
بعد ان قسم الدال على الماهية على الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل
على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد منها بالدلالة ما يدل
بالمطابقة والتضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع **قوله**
ويجد الاسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة
بينها التي تخصها وما في حكمها وصفاتها فلما انما يحمل على ما يخص كل واحد منها اقول
يريد انه اذ اطلبت الاقسام باسرها بعين الحيوان للجواب فانه هو اللفظ الذي
يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسئول عنها
ويحمل عن فصل كل واحد منها **قوله** هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية

معاش مانه اذا سئل عن جماعة هم عمرو وزيد وخالد ما هم كان الذي يصلح ان
يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اقول انه تفسير العرف اللغوي **قوله**
واذا سئل عن زيد وحده ما هو يجب اقول من هو كان للذي يصلح ان يجاب
على الشرط المذكور انه انسان اقول اشارة الى الفرق بينهما ومن قال الاول
عدم بيانه والثاني انما يطلب العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا او ما يجري
مجراه **قوله** لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب
في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضه له اقول يريد ان نفرق
بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة الحقايق
كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان
وتجعله اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ونحوه والبيان ذلك مقدمة
هي ان نقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا
على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه الا بشرط ان يكون
ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه
الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بنفسه
بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق وانما يحصل بما
ينضاف اليه فيتخصص ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون
متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا
لان يقع على الاشياء مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال على اشياء
لا تختلف الا بالعدد فقط واذا تقرر ذلك فان المعنى الاول يقال
على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق شرط لقوام ذلك المعنى في الصورة

الاول

الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا
فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار
الثالث نوعا فالحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان
يكون انسانا او فرسا وان تخصيص بالناطق تحصل انسانا ويقال
له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا
ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ومتقدمه تقدم
الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزئية لان الجزء لا يحمل على الكل
بل جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه
في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم
يعقل له شيء بعينه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه و
الحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء
التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل مختلفا بالعدد
كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك
الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء
مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة
اذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل
الوجود وكان كل ما ينضاف اليه ويفرق به مما يجعله مختلفا بالعدد
فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت مبهمة
الاشخاص هي شيء واحد وهو المراد من قوله لان الذي يفضل في زيد على

الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادة التي منها خلق **قوله**
لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه
اقول اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل
حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم
يتبدل انسانيته **قوله** وليس كذلك نسبة الانسانية اليه والنسبة
الحيوانية للانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون
انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا فاما ان
لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان اقول يريد ان
الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي
ماهيته **قوله** وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته
انسانا اقول يعني الناطقية **قوله** بل لحقه اضدادها او مغايراتها اقول
يعني اللاناطقية او الصهالية **قوله** لكان يكون حيوانا غير انسان
اقول يعني فرسا مثلا **قوله** وهو ذلك الواحد بعينه اقول يعني يكون
بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا و
مراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل
ايضا مع بقاء الماهية **قوله** بل انما يجعله حيوانا ما يقدمه فيجعله انسانا اقول
يشار اليه تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس
وان كان وجود الجنس في العقل مقدما على تصوره فان كان على غير هذه
الصورة فهو على غير هذه الحكم وليس ذلك على المنطق اقول اي كانت
هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت
التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس

على المنطق

على المنطق ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق
والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب
عن كل واحد منها **النهج الثاني** في الالفاظ الخمسة المفردة
والحد والرسم **قوله** للمقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول
في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلمة يقال على ما تحته في جواب ما هو
ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته
والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات
الحقايق بحسب القسم الاول نوعا له بالقياس اليه اقول وهو الظاهر
قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين
اقول النوع المضاف للجنس يستلزم اعتبارين احدهما النسبة لما فوقه
الذي هو الجنس والثاني نسبة لما تحته اشخاصا كانت او انواعا حتى
التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته
للاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة
والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس الانواع والثاني فقد
يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته وتباينه باحد اعتباريه اعني النسبة
لما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحته جنس كالوحدة و
النقطة والآن فالنوعان مختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص
احدهما بالنسبة لما فوقه ولاجل ذلك يجب تركيبه من جنس وفصل واما
الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايز الاشتراك المذكور في الموضع
وثانيها جواز مباينة الاضافي الحقيقي في الموضوعات حيث يكون نوعا عاليا
او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة

النهج الثاني

الاضافي للحقيقي في الموضوعات جنس الحقيقي الاضافي في الموضوعات جنس
لا يكون تحت جنس **قوله** ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع
في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص اقول وفي بعض
النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الظاهر فان الاول يوهم ان يكون
لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني
ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع
تحت جنس فانه يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت البتة وذلك مما لم
يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع
لا غير فجعلوا اللمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة
في احد الموضعين ومقيدة بلا صفة الاشخاص في الموضع الآخر **اشارة**
الى ترتيب الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع
قد تترتب متنازلة اقول اي ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد
قوله ويجب ان ينتهي اقول وذلك لانه لم ينته في التصاعد للزم تركب
المعنى الواحد من مقدمات لا تتناهي فيتوقف تصوره على الاخطار جميعها
بالبال قال الفاضل الشيخ وايضا يوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى
نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس وهو محال على ما تبين
في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية
اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما
يليها **قوله** واما الى اذا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع
عليها الجنسية والنوعية واما المتوسطات بين الطرفين فمما لا يساق
على المنطقي وان تكلف تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان منها

جنس

جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي
انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها و
ان لكل واحد منها في مرتبة خواص اقول يريد ان معرفة مواد الاجناس
والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم
يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها
واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في خواص فانها يلزمه
لان العلوم البرهانية انما يبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة
قوله فاما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسط
والسافلة كان ذلك مهم وذلك هذا غير مهم كخروج عن الواجب وكثيرا ما
اللهم الا ذهان زيغا عن الجادة اقول يعترض على سائر المنطق فان متقدمهم الذي
هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي الاجناس والشارح
معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدين في كتابه المسمى قاطيغور
ياس وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا
في بيانها تنبيها عليه وذلك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية لان الحكم
لحسن منهم النظر فيها لجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونها مهما
او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال
قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف
ان محدوده كل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع يجب
المتعلم يمكن له ان يحصل الفصول المرتبة ولا سائر المحمولات التي تركب منها
التصديقات بحسب الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا
ينحصر في عدد فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها وما

مرتبة مهم

يشتبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب
في مهيات الاشياء بان يستعملها او لا يستعملها هي معدنية او نباتية او
حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها
ما هي وكم هي دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفة النفع
في علة كان ذلك منهم وغير لبس بهم تخروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان
الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف
النظر فيها الى جنب الامكان لا لا علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب اصحاب سائر
الصناعات العلمية فانهم يضعون لاصناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم
تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها
اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته
بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتميز الذاتي لها اما
يشاركها في الوجود او في جنس ما اقول كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب
ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما
يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على
الكثرة اما تمام مهيتها مطلقا او تمام مهيتها المشتركة بينها وبين الذاتي الخارج
عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو مختص ببعض تلك
الكثرة بالنص وما يختص بالبعض مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما
يشاركها فهو صالح للتميز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان
كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى فيرسل الاول او يحكمه حكم الخارج المذكور
فاذن كل ذاتي لا يصلح للجواب ما هو فهو صالح للتميز الذاتي وهو الفصل والفصل قد

يكون

يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على
التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل
ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ
لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما
يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشيخ وغيره ممن سبقه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح
لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس المعاني من امرين متساويين له ليس ولا واحد
منهما بجنس بل يكونا فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا للاصول التي
بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه المتمحلات قوله ولذلك يصلح
ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب به التميز المطلق عن
المشاركات في معنى الشيئية مما دونها وهذا هو المسمى بالفصل اقول نبه على
ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان الاطلاق موافق العرف
اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التميز يعني
ان السؤال باي قد يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف
الى الشيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التميز الخاص عن بعضها
مما دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو
وهو غرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء هنا تعميم الاشياء التي يطلب
التميز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للمهيات على ما فهم
الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك هنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير

كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير
مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان
وان كان ذاتيا اعم منه اقول لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع للاشارة
التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا يصلح لجواب ما هو
القياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس نبه على ما ذكره
مجملا من مناقضة القايلين فيما مر بان المقول في جواب ما هو الذاتي الاعم
واحال بيانه الى هذا الموضع **قوله** فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا
ولا مقولا في جواب ما هو **قوله** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي
هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم اقول يريد ان
الفصل الذي يحصل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه
الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم
فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم للانسان
لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقويم غير
ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزء والتمييز بعد التقويم
لانه عارض يجب الاعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه
ومقوم النوع العالي يقوم السافل وهو ما يضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل
مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
احد اقسام العالي هو السافل في نفسه **اشارة** الى الخاصة والعرض العام
واما الخاصة والعرض العام من المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان
من اللوازم او العوارض غير المقومة لكل واحد من حيث ليس لغيره سواء
كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم اقول لما فرغ من المحمولات

الذاتية

الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما يعرض لغير موضوعاتها والى ما
لا يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع
كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع وللمتوسط كا
للون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كذي
الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة
الاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب
له وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون
بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا بالقياس الى شيء
بل على الاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة الجنسية وان علا ولا ينعكس بل ربما يكون
عرضا عاما للتحتية وربما لا يكون **قوله** واما العرض العام منهما فهو ما كان
موجودا في كل وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم اقول والعرض العام
قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان
وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنايم للانسان وقد يكون
عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغيره عام كالابيض له **قوله**
وافضل الخواص واخص به وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء
به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين
للمثلث اقول الخاصة قد يعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث
وقوعها في التعريفات ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد
من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع
خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة و

۱۷ ما عم النوع صح
امر الى ...

وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بيّنة الوجود له فان التعريف بالخفي غير
منتج **قوله** مثال العرض العام الابيض للبيضا في اقول البيضا في طاير
يقال له بالسوناسه ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة
ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا
العرض محذوفا عنه العام ومحققو المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض
هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض
هو العرضي اقول المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع
واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض
الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد
للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم
على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن
ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا
عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة
قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص
منه عرضا عاما فان المشي والاكل من الخواص للحيوان ومن الاعراض العامة
بالقياس الى الانسان اقول كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها
بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع لشيء ولا يمتنع ان يكون
ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون
فيقال انه جنس الاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه وفهذا
اللون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال
صحيحا في بعض الصور ولكن لا يليق شرح الامثلة **وتم** فهذه الالفاظ

بلبيبه صح

الخمسة

الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها
تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد اقول هذا اول فصل ترجمه
بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عنى في
هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج
وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها التنظر في
حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع
الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات
العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة
فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد
يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي
بقي الاول **قوله** اعني الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان
ان النوع الذي هو احد الخمسة اي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي
وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات
والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء
انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه
بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان
النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل بالقياس
الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي
تخرج الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده
من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اوردنا الحقيقي مثلا الكليات
المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب

بعاد اعد صح

ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما بيت
مقوله وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير
مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها يخرج الحقيقي وحده
محصنة واما اذا اوردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات ينقسم الى
ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع
اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس الخاص والخاص نوع له
وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي
هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالقوة مشتملة على قسم اخر و
هو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت
عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا تخصيص عن
ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي اشارة الى الرسوم
المحصنة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب
ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشي في جواب اي شي هو في
جوهره والنوع يرسم بالمعنى انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف
الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس
وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة يرسم بانها كلية تقال على ما تحت
حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال
على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي اقول الكلي هو الجنس
المحصنة ولذلك وضعه في اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على
طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا الحقها
اشركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق و

هو

وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس المحصنة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم
الفصل يحمل في جواب اي شي هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل
في جواب اي شي هو الا انها انما تفيد تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا
وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا
لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو
لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي
ظ وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشي امر عارض
لمهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي
المختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها
او كونه صالحا لان يحمل فما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي
وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها تها
المتقدمة الى الحد الحد قول دال على مهية الشي اقول هذا حد الحد وقد يرسم اشاره صح
بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه
تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق
ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا انه
جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة
فكثيرة بعضها تفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه
ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب المهية واسم الحد يقع على التام كما مر والمراد بهنا هو الدرس الحكمية صح
والناقص بالاشتراك لان التام دال على المهية بالمطابقة كالاسم
الا ان الاسم مفرد والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة
بل بالالتزام ويقع على الحد والناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اقل صح

اقول فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد
الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك في انه يكون مشتملا
على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة
هي جنسه والمقوم الخاص فصله اقول اي لما سبق من ان الدال على المهية
انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه
يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط و
اما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس
والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه معقولا بالمواطاة
على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد
في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كا
كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في
الاسود او من شيء واضافة الى غيره كالرجل والابوة في الاب
وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل
مركب في العقل ولا ينعكس والكل قسم من هذه الاقسام تعريف مخصوص
اما البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات
العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات المهيات
على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة
من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول
الشيخ الحد قول دال على مهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات المهيات
التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون بعينه الحد لا محالة مركبا
من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو

قوهم

توهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل **قوله** وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك
وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقة المركبة اقول يريد بالمركب العقلي الصرف
فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قوله**
وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول اقول يعني بالقول
القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا
يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول
في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره
ذلك اذا كان مشتملا على لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة
ملزوماتها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض **قوله**
فكل محدود مركب في المعنى اقول ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي **قوله**
ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا
بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان
يتصور به المعنى كما هو اقول الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز
فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم
للذاتيات والعرضيات جعل التمييز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ
رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان
من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد
الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء
الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعني كما هو فقد
يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني **قوله** واذا
فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان كما قد يظن

ان الحيوان لا بعد كونه جسما في النفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا
اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكتف
في الحد الذي يطلب فيه ان يحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو اقول
تقدم الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين على وجه
لا عادية والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد
الفصول جميعا حتى يتم المقومات **قوله** ولو كان الغرض في
الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم
ناطق مايت حدا اقول هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم
مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات عرفوا بان
هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائتية عندهم فصل اخير بعد
الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه
حيا ناطقا ويباينهما بالمايت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين
قوله اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد محدودة وهي
مقومات التي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع
المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد
الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا
كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد
الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحتمل الايجاز
والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك
يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد وسمى ساه او نسي ما يس اسم
الجنس والذي يدل لحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حادا مستقطين

صنعة

صنعة في تطويل الحد فلا ذلك بالايجاز محمود ولا ذلك الحد ولا هذا
التطويل بمذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب
اقول الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدود وذلك
قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم
الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره يغني عن
الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة
وهي ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب ان ترتب فيقدم الاجناس
ثم تقيد بالفصول لتحصل صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما
ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم
عن قريب اقول يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة
ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح
وسهولة الاطلاع على حقيقة المط **قوله** ثم قول القائل ان الحد قول
وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا للشيء اضافيا مجهولا لان الوجيز غير محدود
فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره
واستعمال امثال هذه في حدود وامور غير اضافية خطا قد ذكرهم في
كتبهم فليتذكروه اقول يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان
منها موضعا يشتمل على نهي تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدد
النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود
الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا
من حده جعلها داخلة في ماهيته **قوله** اما الرسم واما ان يعرف
الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد

فقد عرف ذلك الشيء برسمه اقول ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال
هو قول مولف من محمولات لا يكون ذاتية باجمعها ولا يكون على
ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام تفيد التميز عن
كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص تفيد التميز عن بعض ما يغايره وقيل التام
هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه
على العرضيات وايضا منه جليا دي المرسوم ويكون ابين منه ومنه
رأي وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما
ليس منه او يخلو عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا
واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه
الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى
والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع
في الرسم لملزومه لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به
دورا لا ينحل بما ادعى حله به وقوله بعينه اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى
يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال
في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان شرط المساواة في نفس الامر
هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي
الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء
فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة ومركبة و
اوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا ولا يلزم الدور
ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم
بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه يكون من حيث

هو واحد

هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منهما
لا يدل على الشيء المط بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لينتقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك
القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا اخر بازائها وكان الدال بالحقيقة شيئين
لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات
من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر
ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب
صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا يكون الا مولفة
قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال
للانسان انه حيوان ماش على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال
للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا اقول وذلك لان اللوازم والخواص
بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها اما ذلك
الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دال
على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله
ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه
الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس اقول هذا شرط آخر
في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا
وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير
رسوم عند آخرين وما يمثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا
لا يكون الا للمهندس فالصحيح ان لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية
فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه كما

كان من الحدود وحدود شارحة للاسم وحده ودالة على الماهية فكذلك الرسوم

قوله الى اضاف من الخطا يعرض في تعريف الاشيا بالحدود و

الرسم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها اقول هذه فصول

نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل المسمى وامثالها في ذلك

الكتاب بالمواضع والموضوع كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل

كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني

وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية

والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصية المعتادة

اقول يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما

يطلق على غير ما وضع له بقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر

عقلي وغير ذلك ويقابلها الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا

وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق

ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كالاطلاق **قوله** على الهداية والنظر على الفكر

وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان

على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي

التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة

والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت

في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة

الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ

الناصية هي التي تعرض المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها

الموهمة او المغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية

والمشابه

٢٧

فليتخرج

والمشابه والمفرطة التي يعدل بالذهن عن فهم المعنى الى تطرف للفظ **قوله**

فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد

الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل اقول قد يتفق ذلك

في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشيا لم يدركها

واضع لغة او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغة فلم يضع لها

اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها

وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها

بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك

في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب

اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس في المركبات

القياس والاستقرا **قوله** وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما

عرفوا الشي بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد

الذي ليس بفرد وربما اخطؤا ذلك فعرفوا الشي بما هو اخفى منه كقول بعضهم

ان النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بنفسه فقالوا ان الحركة هي

النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا

الشي بما لا يعرف الا بالشي اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم

ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا

بانها اتفاق في الكيفية فانها انما يخالف المساواة والمشاكلة بانها

اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون

المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشي وان لم يكن ذلك في

اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد

مستقيم بمنا وبين ثم يجدون التساوين بانهما شيان كل واحد منهما يطابق
الاخر مثلا ثم يجدون الشيئين بانهما اثنان ولابد من استعمال الاثنينية
في الشيئين من حيث هما شيان اقول هذه هي المواضع المعنوية فمنها
تعريف الشي بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه
ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظ او بمراتب وهو دور
خفى وجميع ذلك ردى على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردى
لانه لا يفيد المط وبالاخفى اردا منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس
الشي اردا منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيعرف
به ولا يتصور ذلك في نفس الشي والدوري اردا منه لان الاول يقتضي
ان يكون للشي على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقد
مات فوق واحد والدور الظ اشنع والخفي اردا في الحقيقة والامثلة
مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج
بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل
الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة
وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة
فتعريف الملكة به يقتضي **قوله** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشي
في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي يتفق في
تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما يعلم في غير هذا الموضع و
مثال هذا الخطا توهم ان العدد كثرة مجتمعة من احاد والمجتمعة من
الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني
ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس

متحرك

متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا اقول التكرار قد يقع للمحدود في الحد
قد يقع الحد وقد يقع لبعض اجزائه وايض قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد
يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردى ما يشتمل على تكرار لا حاجة
اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يق الانسان حيوان
بشري ومثال ما تكرر الحد وبعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد
والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سوال يشتمل على
تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا يحتاج المجيب في جوابه الى ايراد
حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة فهو غيره قبيح بالنظر الى السوال وقبيح
لولا السوال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات
والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشي وعن عارض
ذاتي له فيقع الشي مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده
على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف ان الفطوسة تقعير يختص بالانف بتقعير
يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف
من يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل
في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى
الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فايدة فيه لان معناه انف
هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا التقعير في الانف
لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب
الانف الافطس لانه ذو تقعير في الانف وح ويكون معناه انف هو مختص

ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون
الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف الافطس لانه لا يكون ذا شي
لا يكون ذلك الشي له و يكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا
للانف واما التكرار في الاضافيات فيجي بيانه **قوله** وهذان المثالان
قد بيا سببان لبعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار يختلف
اقول فبعض ما سلف هو تعريف الشي بنفسه وبما لا يعرف الا به والمثنابه
هو وقوع التكرار فيها وذلك لان التعريف الشي بنفسه انما يشتمل على تكرار
لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض
اجزائه ولكن الاعتبار يختلف لان السهو من جهة تعريف الشي بما
يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا
ضرورة فيه **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشي بما لا يعرف الا بالشي
هم في حكم المكررين للمحدود في الحد اقول وذلك لان القائل الكيفية
بانها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما بها يقع اتفاق في الكيفية
وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين
قوله وانه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل
واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر
فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه
وبين ما لا يعلم الشي لا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشي مجهولا
ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشي الا يجب ان يكون معلوما قبل
الشي ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب

فيقال

فيقال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما
احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا بل الطريق هذا
بل ههنا صورة اخرى من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب
الحيوان حيوان يولد اخر من نوعه من نطفة من حيث هو كذلك
فيبين ح جميع اجزاء هذين شي يبين بالابن ولا فيه حوالة اقول
المتضايفان يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بايراد السبب الذي
يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا في العقل ويخص البيان بالذي
يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب والاخر
من نوعه هو الابن لكنهما احدا عارين عن الاضافة ويولده من نطفة بسبب
تضايفهما ومن حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو
الابن لكنهما احدا عارين عن الاضافة يولده من نطفة بسبب تضايفهما ومن
حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف معنى الاضافة
التي الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا
الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا
الى الابن من هذه الحيثية **قوله** ولا يلتفت الى ما يقول صاحب ايساغوجي
في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا هو ما اردناه
الان من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون
الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق اقول رسم الجنس في التعليم الاول
بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع
بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظ
الرسمين وحله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما

كان مهيته كل واحد منحصرا بالقياس الى الآخر فيجب ان يوجد كل واحد منهما
في حد الآخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليحصل التشكك بل نبه باذ
التشكك بتعميمه لجميع المضافات ثم بين ان ما كان بازاء المقفط النوع
في اللغة اليونانية كان في الموضع الاول يدل على صورة الشي وحقيقته
ثم نقل بحسب اصطلاح على احد المخصة في النوع المستعمل في حد الجنس هو
بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن
دورا **قوله** في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا في الصنف
من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره وهو التركيب الخبري وهو
الذي لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب اقول قيل عليه الصدق و
الكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف
الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض
الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او رد تعريف الى تفسير الاسم
وتعينا لمعناه من بين ساير التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان
الشي الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون
ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية المعينة عن التعريف او غيرها مما يجري
مجراها عاريا عن التباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك
الشي انما تخليصه وتجريده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت
تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشي وههنا انما يحتاج
الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم
يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول

انا نعني

انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا **قوله**
واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو
ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد
يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن
الخبر اقول وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب
يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات
الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال
تفعل هكذا او يراد به اني اريد تفعلك به وكذلك في سايرها **قوله**
واصناف التركيب الخبري ثلثة اقول ذلك لان التركيب اما ان يكون اول
تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما ركب
منها او مرارا اما المفردات في التركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون
الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب
الاول المذكور وما بعده في التركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليهما لم يمكن
ان يجعل بعضها بعض لوجود نسبة اولا وجودها بينهما والنسبة المعتبرة
اما الاتصال والانفصال في الذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده
هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن
التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل
وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس مستلزم
لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير
مهية الخبر في قولنا عن جزئية المتعينة وقد يغير التركيب بالحمل و
الوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل مهيات الاخبار المتعينة

فليس بمفصول لها بل هي عوارض يلحقها بحسب ما لحقيقة احوالها الخارجة بعد
تحصيل جرمها فيغيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان
الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي
وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاح
قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على
معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان
ليس بحيوان فالانسان وما يجرى مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى
بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب
المحمول ما تقوم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد
يلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث
يسمونها الشرطي اقول اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة
العربية ظاهر واما المنفصل فيلحق به لانا نجد فيه التركيب وايضا حقيقة
الشرط هي تعلق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك
سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد زوج
كل واحد منهما عن خبرية الى كذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان
يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما
يلزم الاخر ويتبعه اقول وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب
بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله
وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه
وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين
متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا

اذا وكانت

اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا ايضا مثال الشرطي المنفصل قولنا
اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما و
اذ كانت هذه القضايا فوق واحدة اقول انما يسمى المتصل وضعيا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي
التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل تقتضي تعلق الحكم بوضعه
فقط وبما في الفصل عني عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب
الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن
انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب اذا نفرضه حيوانا ونحكم
عليه بانه حيوان من غير زيادة مني وفي اي حال بل على ما يعم الموقت
والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر
وحاله تلك الحال اقول ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان
احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم يحكم بوجودها
ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة
كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا
ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا
بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا ليس او كذا عنينا نريد ان هذا الحكم
حاصل في وقت معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث
لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم
ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير
ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده

بشرط لكنا قد خالفنا فيقتضى ذلك ان الحكم بل نريد ان الحكم خاص فقط من حيث
يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان
نلحق به شيئا من ذلك فهو بسبب اقترانه به مخصصا يرتفع عنه ذلك
الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد من جميع ذلك
فهذا المجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قوله** والايجاب
المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا
فرض الاول منهما المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم لزم الثاني المقرون
بحرف الجزاء ويسمى التالي او صحبته من غير زيادة شي اخر بعده والسلب
المتصل هو السلب لهذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد
والسلب المنفصل هو السلب لهذا الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان
يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و
قد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويسميها الصحبة
المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي المقدم او
صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من
المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او توقيت والسلب
فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة
هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا
وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما وجزءا
المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك
لانها غير متميزة بالطبع اذ انعقاده في تقديم ايهما اتفق ولانها

يجوز ان

يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة
قوله الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية موضوعها
شيئا جزئيا سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا
زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين
كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام
لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة واما سالبة
مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان او حال الالف
واللام يوجب تعميما وشركة ادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل
تخصيصا
في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة
النحو ولا يخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية
موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت
القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة
مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس كاتب اقول الحكم على البعض
لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان
بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي
اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض
بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك
ظن لا يجب ان يحكم على امثال انما الواجب ان يحكم على ما يدل
الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة
الجزئية يدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض
للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه **قوله**

واما السالبة فكقولنا ليس بعض الناس بكاتب وليس كل انسان بكاتب فانّ
فحواهما واحد ليسا يعمان في السلب لان قولنا ليس بعض
الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي ويحتمل ان
يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب
فهو صيغة السلب لرفع الكلي لا السلب الكلي والسلب الجزئي اعني
انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم
ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معها السلب الكلي والسلب
الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق
السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما
دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا
ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت
وهذا معنى قوله فان فحواهما واحد وليسا يعمان في السلب وفحوى
الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل
قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب ما يدل بالالف واللام
على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موضع الالف
واللام هو موضع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع ولا تقول
كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضاحك ولا تقول كل
انسان هو الضاحك وقد يدل على جزئي ذكره او عرف حاله فتقول
الرجل وتعني به واحدا بعينه ويكون القضية مخصوصة وعلم ان اللفظ
الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري
مجراه مثل طرا واجمعين ومثل همه بالفارسية في الكلي الايجابي

اقول

اقول قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست
بكلية ولا بجزوية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا
من ذلك بانضياف لاحق اليها تخصيصها به فلا تخلو تلك الطبايع اما
ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم
او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول
قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزوية ومن الثالث مخصوصة
والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم
ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان
وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة كما في قولنا الانسان
عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على
التشخيص ويسمى لام العهد كما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي
الفصل ظ اشاره الى الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم
لانه انما يذكر فيه طبيعة يصلح ان يوخذ كلية ويصلح ان يوخذ جزوية فا
خذناها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان نجعلها كلية ولو كان ذلك
يقتضي علينا بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان تقتضي ان
يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يوخذ
كلية وهنالك يصدق جزئية ايضا فان المحمول على البعض وكذلك
المسلوب ويصلح ان يوخذ جزئية ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئيا فا
لمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان
يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من
ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان تصريحه في قوة الجزئي

ل الحالين

فلا مانع ان يصدق كليا اقول الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة
القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزوية بل يحتمل كل واحد منهما و
لا يخ في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم
الجزوية من غير عكس فالجزوية صادقة في كل حال والكلية باقية على احتمال
فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورة بين الجزوين
وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزوية واما قيل في قوتها لانها ليست تدل
بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة
في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة لا للالتزام والفاظ
الكتاب ظاهرة ولما بين ان المهملة في قوة الجزوية وكانت الشخصيات
مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة وهي المحصورات الاربع

ش زه الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها
اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقلت
دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب
واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقلت ليس البتة
اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي
السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد
يكون واما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر
الجزوي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او
قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي
السالب اقول الحصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر
والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه بتقدير

الحصر

الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتعدد الحكم
بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تحقيق ذلك على التفصيل
فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليس بكثرة مرات
الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بد لك
وحده بل تعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما
كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحة انما يحصل
في مرات غير معدودة بل نريد انها تحصل في جميع اوقات كتابته
ولا يقتصر عليها ايض بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع
كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا
او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع الاوقات
تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية
هذه فجزوية ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لبا قيها ومثال المخصص
ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم
حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة
اللزوم على قياس ذلك في الباين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم
الايجابي اما الكلي والجزوي صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير لزوم
او سلب يجب بنقيضه التقابل واما الكلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي
تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام
المقدم للتالي وجزوئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب
الاتفاق هي ان يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزوئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب

اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فيترك التعميم والتخصيص والخصوص على
قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم
الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال و
ذلك انما يكون اذا اعتبر انها متعانده بالذات وجزئيته بكون التعاند
في بعض الاوقات والاحوال كما يكون مثلا بين الزوايد والنواقص في
حال لا يكون التساوي وجه دون ساير الاحوال واهماله على قياس
ذلك واما سلب التعاند فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها او صدق
بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذلك ولا
كذب ذاك صدق هذا فهذا ما نقصته النظر في صورها دون مواد ما وصيغة
كل واحد منها ما على ذكر في الكتاب **قوله** الى تركيب الشرطيات من الحمليات
يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر
الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط وما في قوة
البسايط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزءاها بسيطين كقولنا الانسان
ماش او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المايت ماش او منتقل
بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في
ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد اقول قد ذكرنا ان المركبات من
المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات
هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها
الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات بلا غير والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح **قوله** الى العدول والتحصيل وربما كان
التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير اقول

لما كانت الدلالة اولا على الامور البشرية الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية
كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد
الالفاظ مؤلفة كالاقوال فنضيف ادات السلب الى تلك الاحوال كما مر
في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة
فتركيب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا بصير
او غير بصير بازاء بصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في
الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة
ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر
هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات كاللاعمى ولا ايزال
على قياس الثبوتيات **قوله** ونعني بغير البصير الاعمى او اعم معنى منه
اقول ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات
كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى
العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق ذلك الالفاظ اعني
المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار
العقلي من اطلاقها على مقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى
عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخيرة والى
بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم **قوله** وبالجملة ان
تجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير
وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتا وان
سلبته كان سلبا كالقول زيد ليس غير بصير اقول يريد ان اللفظ
المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد وكان حكمه في التركيب وكما كان

ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب
كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك هنها يكون القضية الحملية
اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسالبة اذا كانت
حاكمة بنفيه عنه **قوله** ويجب ان يعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون
لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنيها
واذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعده استحق هذا الثالث لفظا
ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة
العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات
كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبيرست وهذا اللفظ
يسمى رابطة اقول يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض
فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من
ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان
معناها انما يتحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة
اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية
كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وقد يحذف تارة في بعض اللغات كما
يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك قد يرتبط لذاتها
بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك
الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها
اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول
ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي
الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد

هو كاتب

هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء المشتقة فقوله وحقه
ان يقال زيد هو كاتب الجامدة وحدها وقد سهى في هذا الاعتراض
لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم
الفعل في القرينة فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال
كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا
تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع
هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا
حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو
يكتب لان الاسناد ويكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل
الى فاعله الذي يرتبط لذاته بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا
مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على المبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله
قوله اذا دخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصير
فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا دخلت الرابطة على
حرف السلب جعله جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولك
زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير
وكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة
جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة
وغير محصلة اقول اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة
والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الرابط فصارت
القضية سالبة وان تاخرت عنها الرابطة اذا تعينت سهل الفرق
بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع
الرابط فصارت جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت

فتختل الربط بينهما صارت سالبة المعدولة اما في الثانية فالفرق بينهما
اما بالنسبة او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الاداتين كما يقال
في اختصاص نسبة السلب وتغير بالعدول قوله يسمى معدولة اقول
وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو
الفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا اقول وذلك
كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم منها
معدولية المحمول وهذا اما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث في هذه
الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان
المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير البصير
اما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو كان طبعا او
ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة
اقول قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة
كالاعمى او على ما ليس بصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات
على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء في
موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان
الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من
شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع
النوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان
شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من
الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما
ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول
على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما

تقابل

تقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على
ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطقي بل
هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات
قوله واما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابط
او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية لا ايجابية صادقة كانت
او كاذبة فان الايجابات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم
يثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما السلبي فيصح ايضا من غير ثابت
كان لكونه غير ثابت واجبا او غير واجب اقول يريد بيان ما يلزم
المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب
اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فيتقدم الرابط على السلب وتاخره
عنه كما مر وقد اوردنا بقوله اذا كان مربوطا كيف كان ان الاعتبار في
العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء
تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة
الفرس في مثل قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فبان موضوع
الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من
يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك
لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم
فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود
فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا
فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشيء
منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا

سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم ممتنعا تنا ولا للموضوع من
الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشار كا
في الاجزاء وكذلك السالبة معدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي
اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن قادحة في هذه البيان بل
كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال
بها مما يودي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد افادة اعرضنا عنها **قوله**
الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات
قد يكون مولفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط اقول لما كانت
الشرطيات مولفة من قضايا الا من مفردات وكانت القضايا ثلثا
حملية متصلة ومنفصلة الواقعة منها في كل شرطية بان فتاليف كل شرطية
متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين
اما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي يكون من
حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من
ثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها او وجهين متعاكسين في الترتيب
لاختلاف حال جزويها بالطبع فيكون التاليف المتصلة تسعة اوجه
والتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين
كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين
كقولنا وان كان واذا كان الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كان
اذا كان النهار معدوما فالشمس الغاربة ومن منفصلين كقولنا ان كان
العدد اما زوجا واما فردا فالعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن
حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار واذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك من حملية

ومنفصلة

ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها
كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار موجود معدوم ومن
عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما الزوج
واما فرد من متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ومن
متصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما يكون اما زوجا
واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما لا يكون الشمس علة النهار
واما يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا
اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن
متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج و
اما ان يكون العدد اما فرد واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة
مولفة من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات
وسوالب تاليف بعضها من بعض ويكثر وجوه التاليف ولما كانت
الشرطيات مولفة بعد التاليف الاول فهي يكون مولفة اما تاليفا ثانيا
اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مولفة من حمليات او رابعا
اي من شرطيات مولفة من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا الى
ما لا نهاية له **قوله** فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا
ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت

معدوم ح

ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المنفصلة من حملية ومنفصلة
وعليك ان تعد من نفسك ساير الاقسام اقول اقتصر الشارح من الباقي
الستة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة
مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين
احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة
مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة
واما ان يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشيء ولازم
نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع لازم نقيضه الذي يرتفع
هو نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة للجمع ان كان
لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب
ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه
يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس
ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها
فالترديد بين المقدم نقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزام الترديد
بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة
التي اوردها الشارح مولفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مولفة من طلوع
الشمس ولا وجود النهار لازما للاطلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهوا واورده الشيخ نظرا الى المادة فان
المقدم والتالي في المثال متساويان وتصدق الانفصال من اي جزء به
اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان

لعارض

ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشيء ونقيض
لازمه على ما اورده الشارح وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة
لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع
طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار
المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال
المذكور والتي اوردها الشارح مولفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع
فاذن هو سهوا اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف
الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدم
ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليها تتبعها ويتبع ايضا
المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من
غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة
للجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ و
منفصلة مانعة للخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها
الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة تبين ذلك اذا
جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد والكتابة ولا حرج على الشيخ
في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال التالي قوله اما ان يكون ان
كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا
وهو من سهو الناسخين قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها
بانه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط اقول هذه
هي التي يمتنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين
هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين

او كليهما مساويا في الدلالة فيتحقق المناقضة فيما بينهما كما يقال العدد اما زوج
واما فرد **قوله** فربما كان الانفصال الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل
الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء
كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو ينشعب من قولنا انه اما
تام واما غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصل ساير الاجزاء
الى اجزاء اخر ويبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو
ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح
واعلم ان الذي يكون الاجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون
محصورا فهو غير موجود واما اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة
في اربعة والكليات في خمسة النسخة التي وقعت الي من شرحه سقيمة وليتكشف
من ساير النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما
مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى **قوله** ومنها غير حقيقية مثل
التي يراد فيها بامّا معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو من الاقسام مثل قولك
في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان شجر انه اما ان يكون حيوان واما ان يكون
شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها باما منع الخلو وان كان يجوز
اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يودي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي
وايراد لازمه او الم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان
لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما لا يمكن مع النقيض ليس
ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اقول
اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما
اخص منه او اعم منه حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده او للخلو وحده

اما الاول

٥٠

الاول فلان الشي لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين
فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولا احتمل ان يصدق نقيضه
ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان
الشي لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان
النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولا احتمل ان يصدق
ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال
الاول ان نقول هذا الشي اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من
اللاحيوان ان فنورده بدله يحصل منهما قولنا هذا الشي اما حيوان واما
شجر مانعا للجمع دون الخلو لانه يكون شي واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن
ان يكون غيرهما كالجبل وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه
ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام و
يستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول زيدا
اما في البحر او ليس في البحر ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول
زيدا غرق ولم يغرق في البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله يحصل منهما
قولنا زيدا اما في البحر واما لم يغرق مانعا للخلو دون الجمع لانه لا يكون
ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد
اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه
ولما علم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان
في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله
اما بترديد الصدق فيها فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق
او ذاك واما بترديد الكذب فيها فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا

يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع و
الثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك
الشي وينضاف الى ما يعلمه ذلك القايل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من
ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف
في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما
حجر وهذا الموجود اما دايم الموجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدايم الوجود و
اما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا
ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا منقسم
وهذا اما انسان او ليس بانسان لحيوان فهو اما حيوان او ليس بانسان
فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد ان يتالف
منها ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظ ولا يمكن ان يتالف
من سالبتين لان الموجبة لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن
ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن
ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاشتمالها
على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة **قوله** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف
آخر وفيما اوردناه ههنا كفاية اقول يريد به المواضع التي يستعمل
فيها حروف ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقول رايت اما
زيدا او اما عمرا حين يشك في رويتهما ويقول العالم اما ان يعبد الله واما
ان ينقطع الناس اي غالب احواله هذا ان الفعلان مما يتعلق باللغة **قوله**
ويجب عليك ان تجري امر المنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى

الحمليات

الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول اقول هذا بيان كلي
لما يتعلق بالمنفصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في
جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض
والعكس في موضعه ان شاء الله وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل و
امر المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان
العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع
القضايا ويجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره اقول الادوات هي التي الى الجهات يلحق
يلحق الجهات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول
في المعاني اشار الى الجهات دون الادوات **قوله** انه قد يراد في الحمليات
لفظ انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا
فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل
لان هذه الزيادة قد يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد
يقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل
على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول ليس انما يكون الانسان حيوانا
او يقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في
الايجابين اقول المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون
اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظ انما اذا وصلت على القضية على
نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فالمثبت
العموم **قوله** ونقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه

احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس بقتضى
الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس لوجد انسان غير ناطق بل كل انسان
ناطق اقول يريد ان هذه الصيغة يفيد اما الحصر واما في الدلالة كما بين
الضاحك والناطق **قوله** ويقول في الشرطيات انه لما كان النهار
راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم
المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي اقول راهنا اي ثانيا ولفظه
لما يفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم
مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك تقول ليس يكون
النهار موجودا الا والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس
طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في
اللزوم اقول يريد ان القضية بها من الا وابين بعيد محصوره كلية
قوله ونقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو
قريب من ذلك اقول هذه والتي قبلها من القضايا التي يسمى محرفة لما يخ
من الادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها
لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المنفصلات
في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان لا يكون الشمس طالعة
قبل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها **قوله** ونقول ايضا لا يكون هذا العدد
زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج
المربع واما ان لا يكون فردا اقول وهذه ايضا من المحرفات فكل زوج
فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج
لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا

ولا يكون

ولا يكون هي اعدادا افضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في
الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو من اما
ان يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا
يكون زوج المربع وفردا معا وقد لا يكون هذا ولا ذاك معا ومثال آخر لا
يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا
واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن
ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا **قوله**
اي شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال
الاضافة مثل انه اذا قيل ح هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت
والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا
وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر
مسكرة فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان
اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا اقول يذكر في هذا الفصل انه
لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول
حال الاضافة وقد ذكر مثاله والثاني حال الوقت كما في القمر منخسف
فليراع في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه و
بين الشمس الثالث حال المكان كما في السقمونيا يسهل الصفرا فليراع
اي في مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالب الرابع حال الشرط
وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس
حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب
التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما يجي ان شاء الله **قوله** في المواد القضايا

وجهاتها **قوله** الى المواد القضايا لان المحمول في القضية او ما يشبهه اول
وذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي
لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة
بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع
وان كانت لا تخ في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها
على ما يعتبر في الحمليات فايدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق
يشبهان بالضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان
يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه
فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول
وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه وكذلك الوصف نسبته الى
الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا تخ من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة
ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها
مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلفة كما يجي بيانه
واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي
المعتبرة بالحكم دون الثانية ولذلك اخصصته بالنظر فيها **قوله** سواء كانت
موجبة او سالبة من ان يكون نسبة الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس
الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة
ليس بضروري الوجود ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان
كاتب او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة
ممكنة ومادة ممتنعة اقول يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب و
الامكان والامتناع وهو ظ **قوله** ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي

يصدق

يصدق عليها في الايجاب والسلب وهذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها اول
بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي
يصدق عليها لفظ الوجوب سواء تقول الانسان حيوان او تقول الانسان
ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب
وهي التي تعبر عنها بالوجوب في الحالين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق
عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها الوجه فيه ان الوجوب
يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير
امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق
عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما
ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند التطرق
تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء
طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل
ج ب حينئذ لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج
هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي
على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منهما ولا الوجوب
والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة
في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة
من القضية الذي هو الجهة **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين
المطلقة والضرورية كل قضية فانا مطلقة عامة الاطلاق هي التي بين
فيها حكم من غير بيان ضرورية او دوامه او غير ذلك من كونه
حينا من الاحيان او على سبيل الامكان اقول الاطلاق في القضية

تقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما تعد
السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط
من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان تقابل
الضرورة والكون في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت
فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما
وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة
والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويغير
فان الايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة
هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا
دوام يوهم انها يعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم
انما يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا يعم الممكنة من حيث
هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث
الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم **قوله** واما ان يكون
قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود
من غير دوام وضرورة اقول هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي
بين فيها حكم والمطلقة العامة يتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر
الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق
من حيث العموم والاعتبار جميعا وايضا اخص من الدوام لان كل ضروري
دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم
شيء اتفاقا من غير ضرورة ولذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام
وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه

لايبقى

لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير
ضروري وغير الضروري اما دايم او غير دايم **قوله** والضرورة قد يكون
على الاطلاق كقولنا الله تعالى حي وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام
وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني
به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على
كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم
ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع
موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق
ولا ما دام موجود الذات بل ما دام الذات المتحرك متحركا وفرق بين
هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان
وههنا وضع الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك
له ذات وجوهر يلحقه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك
او شرط محمول او وقت معين كالكسوف او وقت غير معين كالتنفس
اقول لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة
فقسمها الى المطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل و
لا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من
لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام
ذات الموضوع واما بدوام وجود صفة التي وضعت معه واما بدوام كون
المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت
معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية
فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق

بالموضوع واما متعلق بالمجهول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته
الموضوعه منه والتعلق بالمجهول واحد لانه ايض وصف وليس له ذات
تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع
اقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول
فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت
ما دام ليس بكاتب وح يصير السلب جزءا من المحمول فكانت القضية
موجبة السالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعري عن الوصف
كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة
يحتمل ان يكون ضروريا ايض ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا
في بعض الاوقات والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات وان قيد
باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة
بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدا
فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب و
هي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضروريات متقدمة
على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفايدة
في اعتبار هذه الضرورة ان العلم ان القضية خالية عن ساير الضروريات
مع كونها فعلية قوله والضرورة بشرط الاول وان كانت باعتبار
غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت الى الشرط فيها الى الشرط فقد يشتركان
ايض في معنى الاشتراك الاخص والاعم والاشتراك الاخصين تحت اعم اذا
اشترط اذا لم اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود وجود دايما
وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية اقول ايض بالشرط الاول
اعني

اعني بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دايما وعلى ما لا يكون
للذات وجود دايما والاول يساوي الضرورة المتعلقة فلولا انه ان كان
مغايرا له في الاعتبار فان المشروطة بأي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار
دايما ويباين لان الحكم فيها حاصلا لم يزل ولا يزال والثاني متباين
لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد
بلا دوام الذوات بل تركت كما هي تناولت قسميها ودخلت المطلقة
تحتها فيما يشتركان في معنى اشتراك الاخص الاعم وذلك المعنى هو ثبوت
الحكم في جميع اوقات وجود الذات والاخص هو المطلقة التي تدوم
الذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذوات ولا دوامها
وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى
ثالث غيرهما اعم منه اشتراك الاخصين تحت الاعم ومعنى المشترك فيه الذي
هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها واما يكون
ذلك اذا اشترط بالمشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى
التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا
هو المراد في قولهم قضية الضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي يوجد في
بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة
على هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة
والاخصان تارة اخرى قوله واما سايرها فيه الشرط الضرورة والذي
هو دايم من غير الضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري اقول يعني
الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط الوصف
الموضوع على الوجه الذي لا يشتمل ضروري الذاتي بشرط المحمول وبشرط الوقت

المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري قسم
المطلق الغير الضروري وظ ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق
الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي
فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير الدوام واما دوام من غير الضرورة
هذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتية واما سميت هذه ايضا مطلقة
انه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه
القسمة قد يمكن على الوجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة
والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني
ان يقال قضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان
وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود خالي عنها ويكون المطلقة بحسب
هذه القسمة هي الوجودية من غير الضرورة امثلة المطلقات في التعليم الاول
كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف
اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن
يتبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورة والاسكندر الافروديسي ومن
تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دائم غير الضروري
فمثل تحقق لشخص من الاشخاص الايجاب عليه او سلبه عنه صحيحة ما دام موجود
الذات وان كان ليس بضروري اقول الجمهور من المنطقيين لا يفرقون
بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه
وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم نسا ولا لجميع الاشخاص التي وجدت
والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل الضروري فهو دائما فالضروري
والدائم متساويان في الكليات واما في الجزويات فقد يختلفان كالكل

بالشم

بالشم في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير الضرورة والدائم
فيما يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات
فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان
النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي
يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا
في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم
كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب في وقت ما
بعينه مثل ما للكواكب في الشروق والغروب والنيرين مثل الكسوف
او وقتا غير معين مثل ما يكون الكل انسان مولود من التنفس او
ما يجري مجراه اقول هؤلاء المخطئة لهم ان الحكم الاتفاقي في الخالي عن
الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين
الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ يرد عليهم بالوقتين
فانهما ليسا بضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة
بشرط غير الذات وقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسماء اقول هذه الاقسام
الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية منها وقد سماها
ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام
فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها اذا
لم تشتمل عليها وينبغي لمن لا يغفل عن هذا الاعتبار قوله
الى جهة امكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع

علي ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب
محمول عليه هذا الامكان واما ان تعين به ما يلازم سلب الضرورة في العدم و
الوجود جميعا علي ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتي يكون الشي
يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتي يكون ممكنا ان
يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون
فلما كان بالمعني الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان
وصار الواجب لا يدخل فيه فصارت الاشيا بحسبه اما ممكنة واما ممتنعة
فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاص بمعني غير ما ليس بضروري
فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعني اقول الامكان ووضع اولا بازاء
سلب الامتناع فالممكن بذلك المعني يكون واقعا علي الواجب وعلي ما ليس
بواجب ولا ممتنع ولا يقع علي الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه
في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم
اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا علي الممتنع وعلي ما ليس بواجب
ولا ممتنع ويخلي عن الواجب فيصير الامكان مقابلا للكل واحد من
ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه علي ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه
جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا
الي العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين
جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معني يلازمه ولذلك
تتغاير مفهوميهما واما الاعتراض علي الشيخ بانه قال في الامكان الاول
انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان
يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه

عني

عني به المعني الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعني الذي يقع الممكن عليه
في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معني من شانه
ان يدخل اما علي الايجاب واما علي السلب لمعناه ومن حيث هو وحده
ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعني ان دخل علي الايجاب صار الممكنة
ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل علي السلب
صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه
ملازما للسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب و
السلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط **قوله**
وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت
له ضرورة في وقت ما كالكسوف اقول يريد ان الامكان الخاص لما كان
بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا علي سائر الضرورات
المشروطة **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه معني ثالث وكانه اخص من الوجهين
المذكورين وهو ان يكون كالكتابة للانسان اقول هذا معني ثالث للامكان
انما كثر وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة
فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية و
هو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعني اقرب الي الحاق
الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان
الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الي وجود الكتابة له اولا وجودها والضرورة
بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في
المادة لكنها يوصف تلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان
من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل هو اخص

من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان
بان احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل الآخر
باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد
من السواد ان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص
والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير وجميع
المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص **قوله** فيكون في الاعتبار
اربعة واجب وممتنع موجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة اقول انما
ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم
ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا يصير حاصرة بدونه
فان جاز طيهما تحت قسم واحد وهو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان
نطوي الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام
متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لجواز تشاركهما في المواد ولم
يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما **قوله** وقد يقال ممكن و
يفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء
في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات والاختلاف
الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم
اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن اقول وهذا معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون انما ساقها من
حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف
لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها

الكون

الكون موجودة اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا
بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان
على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا
قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا
ينبغي وذلك لانه يجب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة العدم
فان لم يضره هذا لم يضره ذاك اقول بعض من اعتبر هذا الامكان لما
تنبهوا الى ان الاتصاف بالوجود انما يكون بالضرورة ما والممكن ما لم يوجد
بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده
في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود
فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يضره ضرورة العدم
فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت
الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **قوله**
الى اصول وشرط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم
ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان
وكيف الوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروط
يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا اينما في المعدوم
في الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء
متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون
غير ضروري لان يتحرك في كل حال في الاستقبال اقول المراد على
الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني
المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان

الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان
يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت
الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا
ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان
فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما
فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل
الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف
بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا
عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان الضروري واعتبر الى
لا القصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان
وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان على التوارد على المواد كالوجوب
الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني و
يكون هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال
مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى **قوله** واعلم ان الدائم غير الضروري
فان الكتابة قد يسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال
عدمه وليس ذلك السلب بضروري اقول وهذا ايضا بيان لما تقدم بمثال
جزوي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزويا ايجابيا ومغناطيسيا **قوله**
واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة
الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا
دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن
فيكثر بسببها الغلط اقول القضية الموجبة تسمى رباعية وموضع الجهة

هو مايلي

هو مايلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا مايليها
لانها يقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تغايرتا لم يخل اما ان يكون الجهة
متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة
عنه كما قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة
جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية
هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي يلازم الممتنعة و
سالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي ما يلازم الممكنة العامة
السلبية وان سلبت ضرورة سلبية وان سلبتهما جميعا فهي يلازم الممكنة
الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة و
الممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة **قوله** كما يجي ذكره
وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي يلازم الضرورية المقابلة
للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة
الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها
وسالبتها الوجود بلا دوام فهي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين
واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا يلازم موجبتها
بل يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي
يلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود
السلبي يلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب **قوله**
الى تحقيق الكلية الموجبة من الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد
مما يوصف بج كان موصوفا بج في الغرض الذهني او في الوجود وكان

بموصوفا بذلك دايما او غير دايم بل كيف اتفق اقول تحقيق القضايا
هو تلخيص تفهيم ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع الى
ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان
سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلي ج
ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما
لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد
يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات اذا ان اخذ
مع لاحق يخصص مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا المخصوصة
وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثيرة فلا يخ اما ان
ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة
من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان
كان حاصر الجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال
عليه ج او يوصف ج كان كلها موجبا الافراد وبا موجبا والفاضل
الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل
من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي متقوم بالجزئيات
محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما
هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان
كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال
يفيد البعض في قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل
على مغالطة بسبب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد
من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام

الايجابيه

الايجابيه فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة
ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظ كل لا يضاف اليها
هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة
وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان
المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم
يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق لايق له انسان وثالثها
انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه اعم المفروض الذهني و
الموهوم وجود الخارجي والشرط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل
واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في
ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي
ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دايما
او غير دايم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام
هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج
وهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف
الموجهات بحسبه **قوله** فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة
انه موصوف به وقتا كذا او حال كذا او دايما فان جميع هذا اخص من
كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير
زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره اقول
يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظ فان زدنا
شيئا اخر فقد وجهناه اقول يريد التنبيه على ما يقابل الاطلاق في التوجيه
بحسب الاعتبار **قوله** وتلك الزيادة مثل ان يقول بالضرورة كل

ح ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم
اقول وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة
تنبيها على الفرق بين الجهة التي اوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته و
بين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات
فهو ب بالضرورة اقول وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن
مثلا ج فانا لم نشترط بالضرورة انه بالضرورة ب ما دام موصوفا فانا
ح بل اعم من ذلك اقول يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب
الذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان
نعنيا انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه
غير كاتب قوله ومثل ان يقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا
قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرنا يوجد له ب دائما
ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب
الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس
بضروري دائما في كل واحد واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد او لا يمكن
هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي
ان يقتضي فيه لشيء اقول يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظ ذكره
تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من
شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايض
فيما لا يكون الا كاذبا اقول يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام
ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا
الصدق نافع في استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان

يقول

يقول كل واحد مما يق له ج على البيان المذكور فانه يق له ب لا ما دام
موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس الانسان
او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير و
هذه اصناف الوجوديات اقول البيان المذكور بيان حال الموضوع
وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم
فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه او غير دائم ما دام
الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب
الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المشتمل
منهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عند كونهما عاما وغير المشتمل لهما
خاصا ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين
وفي تفصيل ذلك الكلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق
بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف
بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن
ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن
هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يكون
كل واحد مما يق له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب
الامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان قولنا كل ج
ب بالوجود دون غيره وجها اخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال
او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده اقول هؤلاء القوم
يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او
في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل

بما يمكن ان يكون ج د حينئذ فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال
الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف
بب في وقت وجوده وذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم
الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله وبوجوه اخر
من الفساد تبين في ابواب القياسات ويطول شرحها **قوله** وقد يمكن
قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا
كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت من المستقبل
تفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون اقول وهذا مذهب اخر بالغ
من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة
الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور
القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرناه وذلك لانا لو
فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ح اذ يقال
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك
يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم
الا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك **قوله** ونحن لا نبالي ان
نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب اقول يريد لا نبالي
ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب
للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب
طبايع الامور **قوله** الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات وانت تعلم
على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق
العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب بينا ول

الى م

كل واحد

كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور نسلبه لا بتعيين
مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى
عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله اقول يشير الى ان المطلقة
الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها
يقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت
ولا تقييد وما يقابلها بل على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة
عنها ايضا الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج
ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله والك تعرض سنذكره
قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عادتها عن استعمال النفي
الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا يدل على زيادة
معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج
ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب
ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات
بج ما دامت موضوعة له الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقولون في فصيح لغة
الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا
واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرط في الموضوع اقول اراد بيان
المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في التعارف من لغتي العرب
والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات كونها
موصوفة بالموضوع معه على وجه يعم الدوام واللادايم والضروري واللاضروري
بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدايم اعم
من الضروري المشروط بالوصف لان الدايم اعم من الضروري وذلك

لانه لا يصح ان يق لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا
على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات
كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس **قوله** وهذا قد غلط كثير من
الناس ايض في جانب الكلي الموجب اقول اي ظن بعض الناس ان الموجبة
المطلقة يفهم منه ايض ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات
الوصف وليس كما ظنوه خلافا نه يصح ان يق كل انسان نايم وعلى المنطقي
ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام
بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى
العرف لان العرف تقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى
الموجب مجاز لكونه متشابها للسالب وهو ما يسميه الشيخ عرفيا عاما
قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الفاظ به هو
ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان
وقت وحال ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي
قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري ثم اقول هذا الكلام يوهم
انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان
صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة
كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة
ودلت على الاطلاق مع قرانها بمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد بها العدول
على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقدير
السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما
ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا **قوله** واما في

الضرورة

الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب
يجعل الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء
من ج يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره لا يتعدى لواحد واحد
الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل
حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا القياس فاقض في الامكان اقول
اي لا بعد بين التقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في
الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان الاول يقتضي
ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول
يقتضي تعلق ضرورة السلب لكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة
السلب الكلي بالقوة فان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي
والثاني يقتضي التعلق الضرورة السلب الكل بالفعل ولا يتعلق بكل
واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض
والحاصل ان الاصل يساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة
العرف في الصفة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم
الدوام بخلاف الموجب وهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية
اذ الضرورية لا يعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت
الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي كالضرورية
فظهر ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب اليه
ليس بمؤثر في المعنى زيادة تاثير ويوجد في بعض النسخ هاهنا زيادة
وهي فصل اخر وهو هذا **قوله** على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري
الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في المعنى في اللزوم فا

قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه
انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم العقل بحمل و
كذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت الاوقات مثلا ان
لا يكون لون الا الابيض او غيره من التي لا نهاية لها صدق ح بالاطلاق
ان كل لون هو بياض او شيء آخر بالاطلاق الجهة وقيد كان ممكنا ولا يصدق
هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل
لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرض
زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب الاطلاق الجهة
ان كل حيوان انسان وقيد بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل
المحمول وكتبت في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل
بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة ان
يجعل الموضوع كل ما هو ح مثلا بالفعل مما في الحال او الماضي على ما يستعمل
في المذهب السخيف المذكور البابع منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان
يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ح في الوجود او عند العقل
على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى
والاعتبار اما في الدلالة و اللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما موضع
الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزوية من المحصورات واما موضع الاختلاف
فقد اورد البيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يقال في وقت
لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار
الاول لان كل انسان موجود تلك الحال ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار
الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل وفي الوجود في وقت آخر ليس

بابيض

بابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض فيه الا
ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض
عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد
ضروري ولذلك جعل الثاني مثلا لاختلاف حالتي الممكن بالاعتبارين
فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا
اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل
ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون
بياضا واما المثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال
الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا من هذين المثالين لانه
في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان
بالضرورة من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل
الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل اما في
ساير الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الغرض المذكور شاملا لجميع الازمنة
واظن ان هذا الفصل انما حذفت من اكثر النسخ لعدم فائدته وكذلك
لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب **قوله** الى تحقيق
الجزويتين من الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين و
نقيضيهما عليهما اقول ذلك ظ **قوله** فنقول لنا بعض ج ب يصدق
ولو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير وكذلك يعلم ان
كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا
صدق الايجاب في كل بعض صدق كل واحد ومن يعلم انه ليس من شرط
الايجاب المطلق العموم كل عدد في كل وقت اقول يريد ان يزيل الوهم

المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل
على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية
في هذا الباب فاذن ان كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون معيض
للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا
هو عموم العدد لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك في جانب السلب
واعلم ان ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمتنع ذلك
صدق قولنا بعض ج ب باطلاق الغير الضروري او بالامكان و
لا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذات
ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها
بامكان غير ضروري اقول يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب
فان من غلب على ما دومه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار
ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وبيانه
العض ظ **قوله** الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون
يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو
في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه متقابلاتها كل طبقة متلازمة
يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا ما
مساوية لها من باب الضرورة بل هما لوازم من ذوات الجهة اعم منها
لا ينعكس عليها اوليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس
عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة
يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون

يلزمه

يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس انعم
لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص انما يلزمه
ممكن ان لا يكون من باب ما هو ادنى بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان
يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون و
ليس بواجب ان لا يكون وليس بضروري ان يكون احوال الموجهات
منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات
طبقات ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات
ثلاث تقابل هذه الطبقات وهي هذه الامكان في طبقتي الوجوب

والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة
في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلاتها ومقابلة كل طبقة يلزم
كل واحدة من المنطقين الاخرين من غير عكس وما في الكتاب غني
عن الشرح **اشارة** والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب
ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن
ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون فهو ممتنع

ممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان لا يكون ليس بذلك
المشكك اليها بل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك
الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس ممكن بذلك المعنى هو
ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك في
توهمهم ان ما ينبهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء
انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة
ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط الا انهم لم يتذكروا انه
ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس
بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون
انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس
الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما نبهناك
عليه اقول السؤال الذي ذكره لما استغلطه قوم المصنفين وهو
مغالطة باشتراك الاسم وقد يخلطوا باستعمال احد الممكنين اعني
الخاص والعام مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في
ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظ وختم الكلام
في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهو اثنتان وعشرون
المطلقة العامة الضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة و
الضرورية الذاتية اللتان قيدهما والمشروط بوصف الموضوع على الوجه
العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي تجب في وقت معين والتي
تجب وقت غير معين والدائمة المحتملة للضرورية الضرورية الدائمة الا
الضرورية المطلقة الخاصة والتي هي اخص منها والاستقبالية المطلقة

يجب

يجب الصور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة العرفية على الوجه العام وعلى
الوجه الخاص **قوله** في تناقض القضايا وعليها **اشارة** اعلم ان
التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي
لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج
الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم
اقول اختلاف القضيتين قد يكون الاختلاف اجزائها وقد يكون اختلاف
اجزائها وقد يكون الاختلاف الحكم فيها اما بالايجاب والسلب واما بالكلية
والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي
منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان
لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه
لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون
في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف
اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي
اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في
قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا
وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف
وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا
هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي
الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا
هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف
لا لشيء اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على

جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق
والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان
كما في مادة الامكان ولاسيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي
والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق
والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس
الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه
نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم
يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في
انفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة
اولى يجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض
ولا عدمه بل من شرط الاقسام كيف كان وكذلك قال الشيخ بعينه اذ
لتغيير عنه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار
بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه
من رأيهم فيه **قوله** وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان
السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان
لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس
اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه مخالفة الايجاب كاذب لكنه
قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف
عن مراعات التقابل ومراعات التقابل ان يراعى في كل واحدة من
القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل واحدة
منهما هي التي في الاخرى بعينها في الاخرى حتى يكون معنى المحمول

والموضوع

الموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل
والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه وغير مختلف اقول يريد
ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها يقتضي اقتسام الصدق
والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في الخصوصيات
ومع شرط اخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل والثاني ان
الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف
عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان الشرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحدة
من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة
وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد
في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي ستة
اتحاد في الشروط وستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد
في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان
وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجملة والارتباط
كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي
الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة يرجع الى اتحاد
الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع
البصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء و
الكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في
سنه راجع الى اختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة
كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة

والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان
كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس في السوق وفي الزمان
كما في قولنا زيد موجود اي الان وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول
اقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وح يتعلق اما بالموضوع وحده
او بالمحمول وحده كما ذكرنا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور
تصلح لان يوضع ويصح ان يحمل فالتخصيص البعض باحدهما دون الاخر
مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير التخصيص باحد جزئيه مثلا
اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اذا لم يكن الهوا باردا شديدا او
تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من الشمس التي هي
الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود
الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهوا اي غير الشمس مع عدم البرودة
او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من
احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما يمثل به من الاسود مع السواد ولا
مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا
قلنا السقمونيا مسهل اي بلادنا وليس بمسهل اي بلاد الترك لم يكن
الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم
بحسبها والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها
من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون
اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية **قوله** فان لم يكن القضية
شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية وفي
الجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا لامكن ان لا يقتسما
الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا

كل انسان

كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او يصدقا معا مثل
الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس
ليس بكاتب التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان
يكون احدى النقيضين كلية والاخرى جزئية اقول يريد ان بين ان
المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيها
لا يتناقض الا مع الشرط الاخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان
المتقابلين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد
يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف في تلك الشرائط
وان كان مقتضيا للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع
لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتضيا في جميع المواضع ثم
تلك الشرائط يحتاج فيما يراعي جهة الى شرائط تحققها اقول يريد ان
ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى يزيد على هذه التسعة على ما نحققها
قوله ولكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان
حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب
كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احد النقيضين صادقة والاخرى
كاذبة وان كان الصادق في الواجب غيرها في الاخريين ولنكن ايضا
السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من
الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس
حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا
الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة
اقول يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد امثلتها

وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية
في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها **قوله** والمناسبات الجارية
في مختلفات الكيفية والكمية اقول جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا

فمختلفا الكيفية متفقا الكمية ان
كانتا كليتين متضادتين لجواز اجتماعهما
على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان
وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين
تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا الى الصدق
دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقة الكيفية والمختلف الكمية
وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لامتناع اجتماعهما على الصدق
او الكذب في الشيء من المواد **قوله** الى التناقض الواقع بين المطلقات
والتحقيق يقتضي المطلق الوجودي ان الناس قد اتفقوا على سبيل التحريف
وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف
في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال
الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا ان كل ج ب ان
كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد اثبات لكل عدد
من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع
ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب تناقضه قولنا ليس بعض ج
ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب
ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب
على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل

واحد

واحد عن البعض اذا لم يكن في كل وقت اقول زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات
تتناقض اذا اختلفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط التخصيص
بذوات الجملة لا يصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في
الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط التخصيص بذوات الجملة العامة كانت او
خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا
عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت
المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بالايجاب مطلقا والسلب مطلقا
يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم
قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام
بعض ج دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو
بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة وهو قولنا بعض ج دائما هو ب و
انت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج
ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو المطابق للفظ المستعمل
في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور و
نقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل بعض من ج دائما هو ب
اقول لما ابطل قولهم حاول التحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة
هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام
العقلية هي اما دوام الايجاب ضروريا ان كان او لم يكن واما دوام السلب
ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية
تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني
والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة الايجابية هي الدائمة السالبة و

سالبة هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة
في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا
ان كانت المادة دائمة لاضرورية مخالفة للمطلقة موافقة للضرورية اما
المطلقة انما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورة فلانها
لاضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل واتبعها الكليتين
وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق
بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما
قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات اظهر ثم قال ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب
هو يطابق للفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب
بحسب التعارف المذكور لكن قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان
السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار
الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة يتخالفان في ان الحكم في
احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين
على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة العامة تناقض
المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه **قوله** واما المطلقة
التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية اقول قد ذكرنا ان
الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق
العام انما ينفصل عن الاول بالضروري الذاتي وعن الثاني بالدائم
المحتمل للضروري فنقيضهما نقيض المطلق العام مضافا اليه ما ينفصلان عنه
هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري او

موافق

موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم اما دائم موافق واما مخالف
واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة
واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية
واحدة على وجه لا يخرج الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن **قوله**
فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس انما
بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب
عنه كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب
مسلوب عنها كذلك اقول والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي
اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكنة
الخاصة ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه
اورد في نقائضها في المحصورات دوام الطرفين لا ضروريتها **قوله**
واذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل
ربما يفهم من قولنا بعض ج دائما الايجاب ب او سلبه لانه اذا صدق
الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا ما لا دائما فنقيضه ان يكون نفي دائما
او اثبات دائما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر وجودها اقول
اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها والسلب بالايجاب
لانها لا تتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين
المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة
قوله ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب
ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليسيته بهذا المعنى هو قولنا كل ج

اما دائما ب واما دائما ليس ب اقول وذلك ظ واعلم ان قولنا كل ج
دائما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون
ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما
والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين **قوله**
ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا
بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج
لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الآخر
اقول يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب
الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة
وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا والاطلاق السلبي لا
يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي
بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام **قوله** فان اردنا ان نجد للمطلقة
نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نطلق المطلقة اخص مما يوجبه نفس
الايجاب والسلب المنطقيين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو
الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل في كل زمان كون الموضوع على ما وصف
به موضوع معه على ما يجب ان نفهم من المعتاد في العبارة عنه في السلب الكلي حتى
يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان
له ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير
الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من
اللفظ المتعارف في السلب الكلي اقول الباعث على هذا ان المعلم الاول
وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها

مطلقة

مطلقة لذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما المطلقة الشيخ اراد ان يجعل لكل
محلا فتمسك بحيثيتين اوليهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما
بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام و
الحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او
الدوام بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادوام بحسب
الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض نقيضا
للسالبة الكلية اقول هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات
العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض
دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان
اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا
لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات هو وفقا
للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة
والخاصة المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان
نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام
يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام هنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان
يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرطي في طرفي النقيض كما مر
وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف
وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف
قوله لكنا يكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي اقول
اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط
وهو الدوام بحسب الوصف **قوله** ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي هذا

الشرط اقول قد ذكرنا ان المحصلين من هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين
احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني
انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان
كل واحد من الرايين يمكن تخصيصه على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى
التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعًا وبيانه لان العرفي يمكن
ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها
ويكون خاصًا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص هو
العرفي الوجودي يوافق الاسكندري **قوله** لانه ليس اذا كان كل ج
ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب
وقد عرفت هذا اقول يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري
الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض
في جنبه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافي
قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحوا
على هذا او بان هذا فيه طول اقول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص
عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك
لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا
في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس نائم
مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وذلك
في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال
العرفية هناك **قوله** وان كانت الحيلة ايضًا ان يجعل قولنا كل ج ب انما

يقصد

يقصد فيه قصد زمان بعينه اقول هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات
بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي
او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه **قوله** لا يعني كل
ما هو ج بل كل ما هو ج موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس كل
ما هو ج ب اي من جسمانيات زمان موجود بعينه وج فانا اذا حفظنا في الجزئين
ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظ سهل صحيح التناقض
اقول اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزوية الحكم وانما
يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جسمانيات زمان ما بانها جميعًا
ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق
ولا على الكذب اقول وهذا ايضًا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان
مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها
دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معًا في ذلك الزمان ويصدقان
معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار
فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان
موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل
فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض
الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين
بالدوام كما كان ثم **قوله** وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضًا ليس يمكنهم ان يستمروا
على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة
شرائطها عنا ولترجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفا اقول يريد ان هذا
مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد متوجه عليهم من جهتين احدهما

انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا اراد اعكس السالبة
الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان
بمالك الف وقد ذهب بعكسه عندهم الى قولنا لا واحد من مالك الف في قد ذهب
بكاتب ولا يفي الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من مالك
الف وقد ذهب اصلاح ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست
بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان
مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة
الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب
المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة
بالسور بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الف في هذا الاعتبار
انما وقع لتقيد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزويا والتعليق
ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا
واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورية
الوقتية وعلى غيرها وح يكون المتناقضان المطلقين من جنس واحد ولا
يقع في النقض بالمناقضة لنقيضان متحد الجهة غير هذين وينبغي ان يكون
الزمان كما وضعناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق **اشارة** الى تناقض
ساير ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضتها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي
يجب الحيثية الاولى ويقرب منها فليتعرف من ذلك اقول قد مر ان
الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان
فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللا
ضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة قد بينا ان المطلقة

التي

التي يجب الحيثية الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وحينية مخالفة
واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى الضرورية موافقة
فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما يجب
الذات وفي الاخر يجب الوصف وهو المراد من قوله ويقرب منها
قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي
بل ممكن بالامكان الاعم العام دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب
ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب
فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب
بذلك الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله
على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب اي بالامكان الاعم
وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا ممكن
ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة
ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تشبه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان
يكون كل ج ب بالامكان الاخص يقابله على سبيل النقيض ليس بممكن
ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب او ثم انت
من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي استقدمته وقولنا ممكن ان
يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون كل ج ب
ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزومه انه واجب بل لا يلزمه من
باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب
بهذا الامكان يقابله ليس بممكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا
القايل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع فكانه يقول بالضرورة

بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس بجميع هذين امر
جامع يمكننا في حال ان اعبر عنه بعبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة
الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن
ان يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب
بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب يناقضه
اي بل اما ضروري ان يكون واما ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان
لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب
اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب
فعليك ان تفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتخلع عما يقولون اول
الاقسام تحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان
خاص والامكان العام تناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص
فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان فهذه نقيضة لتلك
وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال
في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه
الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة والان في قوله في اخر
الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن
ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون
لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يراد او فيه او بالضرورة
بعض ج ب وما فيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل هو اما ب
ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام **اشارة**
في عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع

محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق او الكذب بحاله اقول هذا رسم للعكس
المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزوه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء
من الحايط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحايط وما
يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لابد
وهو قوله ان يجعل المحمول الكلية موضوعا وللموضوع بكلية محمولا لا حاجة اليه
فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط
حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب ان اشتراط بقاء الصدق ايضا
والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان
يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث
لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما
اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه
لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم
لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان
فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب
في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت
بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم ينتبهوا لهذا او ذكروا
قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد جرت العادة ان يبدا في العكس بالسالبة
المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس في لا شيء
من الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحك سلبا بالفعل عن كل واحد
يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء
عنه اقول يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا

الا اذا كانت بحسب الحيثيتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي
له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس
لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح
ان بعض الاعراض عامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا
فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما قصد البيان بالخاصة لكونها
اوضح فان الايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلق انما يكون
كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه
في المتناقضتين **قوله** والحجة التي يحتجون بها الا انه يلزم الا ان يوجد المطلقة على
احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء
من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة والا صدق
نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا و د
فيكون د بعينه ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك
الشيء هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب واجب فانا لم نعلم بعد
انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا خلف اقول هذه
الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس
السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها تثبت الخلف الذي يبين بعد
هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سيأتي
ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة
الجزئية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس
الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على
انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب منه

غير ضرورة

غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس
بين بنفسه انما يذكر بتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع
لا لانها تحتاج الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه بين على قياس
من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق
انه ليس كذلك لان الحد و د ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة
ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء
الذي يوصف بب نعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج
ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون بعض
ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا في موضع ومحمول بالعرض والتسمية
والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره شيئين فهذه
حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احد الحيثيتين **قوله**
واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب
عادة العبارة فقط وقد علمت انها في المطلقة بعيدة فان كما قد يصدق
سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس و ايجابه
على بعضهم اقول يشير الى عدم انتاجها ههنا بان الخلف يلزم لو كان
بعض ج ب نافيا لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان
على الصدق مما قيل انه محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثل
بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ضحاك مطلقا ويدعى انها
تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك
هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم

لوكان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما
يصدقان معا فالحق غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
فيما يأمن قوله بعض ب ج نقيض العكس المط ومن قوله لاشي من
ج ب الاصل الذي يرعد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هف و
استحسنه الشيخ واقول انه لا قيد المط الا اذا كانت النتيجة بعض ب
ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف
والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان
يخرج عنه وح يكون ب مسلوبا عنه باطلاق فانا نقول كل نايم
مستيقظ مطلقا ونقول لاشي من المستيقظ بنايم ما دام مستيقظا
وهذا ان ينتجان قولنا لاشي من النايم بنايم وهو حق فهذا التأليف
يقيد في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى
العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول **قوله**
واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة ينعكس على نقيضها
بهذه الحجة بعينها اقول اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول
قولنا لاشي من ج ب ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى
لاشي من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض
ج ب وقد كان لاشي من ج ب ما دام ج هف اقول ان التحقيق
يقتضي ان يكون نقيض لاشي من ج ب ما دام ب هو بعض ب ج
بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب
نقيضا لقولنا لاشي من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا
مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها

مع لاشي من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على
انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد
الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفيا فمحتاج الى بيان
يتنبه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان
معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات المضافة بج
يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشي في ذلك الوقت يكون موصوفا
بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات
المضافة بب وح يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس
ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس
عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل
على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا
التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال
القاضي الساوي صاحب البصاير انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان
دايما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دايما او ضروريا
وذلك لانعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر عنه زمانا انا
نقول لاشي من الكاتب بساكن لا دايما بل ما دام كاتبا ولا نقول
في عكسه لاشي من الساكن بكاتب لا دايما لان بعض ما هو ساكن يدوم
سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة
او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه
عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصاير واقول في تقرير
هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احدهما وحدها اما الكمية

وح بصير في الجهة عامة واما الجهة وح بصير في الكمية جزوية اما الانعكاس
فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج و ب ويلزم على
ذلك ان الموصوف ببٓ حال اتصافه به لا يكون موصوفا بجٓ واما
انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخ عنه
الاتصاف مع والا لكان لاتصافها ب ايض دائما دكان لا دائما
هف وانها قد تتصف ببٓ في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان
ب دايم السلب عنها وكان لا دائما هف فتلك الذات عند
اتصافها ببٓ يمتنع ان يوصف بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة
ب وهو المط واما احتمال العموم فلان شيئا امكن ان يكون محمولا
في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها
فيكون شي ما آخر يوصف ببٓ ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا
ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشي فلاجل
ذلك لا يصح ان السلب ج عن كل ما يوصف ببٓ بالوجود بل عن بعضه
واما عن كله فبما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام و
اعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة
ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية
في البعض و دائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض
او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية
معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات
ههنا هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض لا يصدق مع باقيها
واما على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين فتقريره ان يقول قولنا

لاشي

لاشي من جهات الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا
لاشي من ب ج في ذلك الزمان لانا ان يشترط في ب ان يكون موجودا
في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشي مما يوصف به وجود ح كما ذكرناه
وتمثلنا فيه بمالك الف وقد ذهب بل يدعي صدق حكم العكس في ذلك
الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان
فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لاشي
من جهات ذلك الزمان ب هف والكلام على مناقض المطلقات
بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق
المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى ان نذكرها فانها وان
عجيب بها عالم مزورة قد بينا حالها في كتاب الشفاء اقول الحجة المحدثة
هي التي اشير اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها
الحكيم الفاضل ابونصر وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين
مباين فب ايض مباين لج فلا شي من ب ج واستدرك الفاضل الشارح
على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشي نفسه فلا يجب ان
يكون مباينا وذلك لانه جعل المباين هو ج فالمباين لج قد يكون ج
وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بالفتح على انه
اسم المفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم الفاعل والفاضل
الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازدراء هذه الحجة
ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي
بالامكان والتي بالجهة التي بالسلب والمراد منها ههنا التي بالسلب
فيرجع قولهم ج مباين لب على انه قد سلب عنه ب ونقولهم

ومباين المباين مباين الى ان ما عمه شيء فيجب ان يكون مسلوبا عمن ذلك
الشيء وهذا هو المطلق ماخوذ في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها
لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان
تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع
والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس الذي الرئة من الحيوان فانه
وجودي ليس بدايم اللزوم ولكن الضروري له الحيوان ذو الرئة فان
كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة
مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة تصح عكسها جزئيا موجبا
لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج
و ب فيكون ذلك الجيم ب ذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة
تنعكس مثل نفسها اقول الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية
لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة
لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا
له او غير ضروري بل تنعكس جزئية بالافتراض مطلقة عامة لان
موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي
ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات
موصوفة مع المحمول ويصير المحمول الاصل جهة الذي صار موضوعه موصوفا
في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع
بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس
ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة
بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه قوله

فان كان

فان كان الكلي والجزوي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض
برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج
فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب اقول قيل في القيد لا فائدة
فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات
التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس
الى المطلقة العامة الجزوية الموجبة ولا يصدق نقيضها هو السالبة الدائمة
الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة
هذا التخصيص بين انعكاس السالبة الدائمة بين انعكاس الموجبة الجزوية
المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزوية
بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ
لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يتبين
بعد احترازا اما عن الدور او عن سوء الترتيب لكن لما كان نقيض
العكس الذي يدعي صحة سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق
السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة
العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة
العرفية تنعكس كنفسها فان كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب
ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد
العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا
الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق
واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وحقيقة لا مر والعرفية
والوجودية تنعكس وجوده كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب

لادائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بج لا دائما
وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام
الاتصاف بب فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف
بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف
وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابتداء
بل انما يعطيها اللمية ولذلك لم ينبه لها المعتمدون على الخلف واما
بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين الخلف **قوله** واما الجزوية السالبة
فلا عكس لها فانه يمكن ان يكون كل ج ب ثم لا يكون كل ب ج بل ليس
ليس كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل
وليس يمكن ان يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا اقول يريد ان
السالبة الجزوية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة
كلية ضرورية لا سالبة جزوية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس
ضاحكا مع صدق قولنا ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان
يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزوية فان هي غير منعكسة وقد ذكر
اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزوية اذا كانت
عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس
بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي
ج و ب المتعاندتين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف
بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما **اشارة** الى عكس
الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها
فانه اذا كان بالضرورة مسلوب عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج

وفرض

وفرض ذلك العكس ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي
يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السالب الضروري الكلي
بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال وذلك انه ينتج ذلك الافتراض
فنجعل ذلك البعض فنجد بعض ما هو ج قد صار ب اقول اراد البيان
بالخلف فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزوية ممكنة عامة وهو معنى
قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسهما مما لم يبين بعد لم
يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك
وانما كان ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال
ثم عكس المطلقة على ما بينا من سبيل فانعكست مطلقة عامة تناقض
الاصل بحسب الكيفية والكمية تضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات
العامة ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه
معه محال ثم رجع الى المط وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى الى
محال والمودي الى المحال محال هو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم
كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزوية انما يتاتى بالافتراض
لئلا يذهب الوهم الى تخييل دور **قوله** والكلية الموجبة الضرورية
تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما تبين في حكم المطلق العام لكن لا يجب
ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه
يمكن ان يكون ج كالضاحك ضروريا له ب كالانسان و ب كالانسان
غير ضروري له ج كالضاحك ومن قال غير هذا واستحال فيه فلا يصدقه
فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزوية الضرورية تنعكس ايضا جزئية
على ذلك القياس اقول الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل

مامر في المطلقات بل وصفيه لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع
هو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس ضرورية
والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس ضرورية
موجبة بمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب
ان تنعكس ضرورية ومثله بمثال الانسان والضاحك ثم قال
ومن قال غير هذا وانشا احتيال فيه فلا نقصده اى احتيال البيان
ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا
كالاصل او لا يكون بان كان فهو المط والا فلينعكس العكس مرة
اخرى الى غير ضروري لما العكس الى غير ضروري فغير الضروري اولى
بان ينعكس اليه وغير الضروري نقيض الاصل في الجهة وذلك خلف
وهذا غير صحيح لانه بين عدم ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس
بين ولا يجوز بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كلي واحد
منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المط الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها
اذن للامكان الاعم اى الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قلنا
ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان
عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب
ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا الا ما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان
قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غيرها اقتضاه برهانه
وقال انه الامكان الاعم بما في لكونه اخص منه في نقض الامر على
ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به افاضل الشراح احتمال كون
العكس ممكنا وهو قول ان العكس قد يكون ممكنا لا بد من في الوجود كما

لو فرض ان الانسان لا بصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه
نيا في الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب ما لم يكن ثابتا
لم يكن انسانا ولا ثبت وثبت اذا انسان ثبت انه حاصل ايضا لما
هو انسان قوله والسالبة الجزوية الضرورية لا تنعكس لما علمت
ومثاله بالنقض ليس كل حيوان انسان ثم كل انسان حيوان ليس ليس
كل انسان حيوان اقول وذلك ظ قوله الى عكس الممكنات و
اما النقض بالممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم
يمتنع بل امكن ان يكون لا شي من الناس يكتب يجب ان يكون ولا
يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا
وكذلك هذا المثال بين الحال في الممكن الاخص فان الشي قد يجوز ان
ينفي عن شي ذلك الشي لا يجوز ان ينفي عنه لانه موضوعه الخاص
الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس
يجب ان يكون في الممكن الخاص بمثل نفسه ولا يستمع الى من يقول ان
الشي اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك
له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان
ضروري له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان
تنعكس في الايجاب الامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب او بعض ج ب
بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون
شي من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شي من ب ج فبالضرورة
لا شي من ج ب هف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة
الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك لانها

اعني الموجبة انما تنعكس الى الموجبة من باب الامكان الاعم فلا تحفظ الكيفية
ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب
فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب في قوم يدعون للسلب
الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوة حسبانهم
ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل وقد تحقق ما تحققه
ومن هذه الامثال وليكن ثنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضاحك
ولا يقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضاحك ليس بانسان اقول قوله و
لا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان
الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون و
انما من جهة ما هو نايم فبعض ما هو نايم فهو من جهة ما هو نايم ممكن ان يكون
حيوانا لان الحيوانية ليس له من جهة ما هو نايم حتى يكون له ضرورية في
تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالط اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نايم
جزء من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع
في العكس بصير العكس فبعض ما هو نايم من جهة ما هو نايم ممكن ان يكون حيوانا
وح يكون كذبه الظاهر لان النايم من جهة ما هو نايم لا يكون حيوانا ولا شيئا
آخر غير النايم واما ثانيا فان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المصنف
لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل
عدم انعكاسها في مادة يقتضي العدم انعكاسها مطلقا قوله ربما قال
قايل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض
القدما فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها
وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية دايما حكمنا بانها لا تنعكس اصلا وذلك لان

العكس

العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح
ولعل القايلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة
سالبة ممكنة جزئية قد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة
خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب
الجزئي الممكن **النهج السادس** اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق
بها او نحوه اقول لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان
احوالها المادية فانها تشترك في ان البحث عنها من حيث وتعلق
بالقضايا المفردة متقدم على البحث عن صور الاقوال المتالفة من القضايا
وموادها فقوله من جهة ما يصدق باعتباره عن حال موادها وقوله او
نحوه اي من جهة ما يتخيل بنسبة التصديق من حيث انه ايضا انفعال النفس
بحدثه القضية **قوله** قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايلين
ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها
ومخيلات اقول يريد بمن يجري مجرى القايلين مستعمل الاستقرا
آت والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا
غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او
غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون
بسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها
وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي
الراي والمقبولات من وجه وما تقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات
وما لا تقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفايدة **قوله**
فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات اقول وذلك لان السبب

النهج السادس

اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج **قوله** والمعتقدات
اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات اقول
في ذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر
وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان
لم يعتبر فهو المشهورات **قوله** فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات
ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها
معها اقول في ذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي
الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج
الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم للمحكوم عليه والبهائم
والاول هو المشاهدات والثاني لا يخ اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء
بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا
بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من
العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها
معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام
وفي كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل
الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه
بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين
وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات
واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظ المكتسب
فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية

فان الاقسام

فان الاقسام قد تتداخل بالاعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها
الشيخ اصنافا لا انواعا **قوله** فلنبدا بتعريف انحاء الواجب
قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي توجبها
العقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق سبب
توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي
للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء
في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم
لا يتوقع الا ذا ان المستعد النافذ في التصور اول الحكم الذي له علة
فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو
الواجب بنفسه الذي لا يتغير وهذا الذي يجب قبوله وكل حكم عرف
بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة
او لم يكن والعلة قد يكون من اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا
عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور
اجزاء القضية لا بسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون
جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاول بعد
تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله
واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض
العوام والجهال **قوله** واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا
التي انما يستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة
وحكمنا بان النار حارة كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل

الصريح لذاته ولغريزته لا بسبب الاسباب
اي خارج عنه فانه كما وقع للعقل صح صح

معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال
ذواتنا اقول هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم
بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة
قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا
وبافعال ذواتنا ولا الاحكام الحسية جميعها جزوية فان الحس لا يفيد الا ان هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من
الاحساس بجزويات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات
من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر
فيفيد اذكارا يتكرر ما فيتأكد منها عقد قوي لا نشك فيه اقول المجربات
يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك
القياس هو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فلا بد ان هو
انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهيته
ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم
بسببية المسبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين
التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن به القياس والاستقراء لا يقارنه
ثم ان التجربة قد يكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه
اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللا
وقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب
اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يقبل التجربة قوله
وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده اقول
انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب
عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما اوقعت

التجربة قضاء جزئيا وربما اوقعت قضاء اكثريا ولا تخلو عنه قوة ما قياسية خفية
تخالط المشاهدات ونحن اثبتنا حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة
اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهية فينعقد
التجربة اقول المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه
او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا
بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان
كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل
مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما بالمقارنة بالذات وبين
ما بالمقارنة بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الكلي مقيدا والعقل
المجرد الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزويا قوله
وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من
النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد
ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل
المناكرة لم يتأت ان تحقق له ما تحقق عند الحادس منه مثل قضائنا بان
نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي
شديدة المناسبة للمجربات اقول هي جارية مجرى المجربات في الامرين
المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات
معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يتوقف
عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو التعليم العلم النظري وليس من
المبادي وستأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان
السبب غير معلوم المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن

بجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة
مختلفة بحسب اختلاف العلل في مهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس
الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها على غير الحادس ولذلك يعد من المبادي
قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول
معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك
الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة
ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات
في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثر النقصان والزيادة
وانما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين باليقين هو القاضي بتوافي الشهادات
لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام اقول
الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيها الى
حصول اليقين وزوال الاحتمال للموثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع
اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهرين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل
بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا
تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزوي من شانه
ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة
فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات **قوله**
واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن
ذلك الوسط ليس مما يغرب عن الذهن فيحتاج فيه الذهن الى طلب بل كلما
اخطر المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة
اقول هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا اثنان نصف الاربعة

ان الاثنين

ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه
والى ما يساويه فهو نصف لذلك العدد **قوله** فقد استقصينا القول في
اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما
المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله
لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء
المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي
اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها و
الاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى الحكم لكثرة الجزئيات ولم
يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك
لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب
مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس
ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح
الحيوانات اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك
وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان
نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا
او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف
فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات
قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى
الاوليات ونحوها اذا لم يكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر
وان كانت محمودة عنده فالصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع
ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات

واما من القياسات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات
وانفعاليات والاستقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق وما بحسب اصحاب
صناعة وملة اقول كان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما
عليه الوجود وفي المعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض
القضايا اولى باعتباره مشهوره باعتباره والفرق بينها وبين الاوليات
ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي
الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بمناقضها المشتمل
على صدق وسطي كبير النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون
الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة والكل لا
يستقبح بالقياس الى جزئيته حال من الاحوال والشهرة اسباب
منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب
الحق الجلي ويخالفه بقيد حتى يكون مشهورا مطلقا وصاحب ذلك القيد
كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق مطلق ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه
مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها
بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك
اشار الشيخ بقوله وما ينطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض
الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب
وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم
بالمقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك
ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان
الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا

التسلسل

التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هو ما يقتضيها
المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي العادات وقد يقال
المشهورات كقولنا الحياة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار
قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم
الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها و
مقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم
ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادئ واصول كانت تلك
قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات
فلم يمكن ان يتمثل ذلك النحو في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله
لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج
وجود تلك المبادي فاذا تعدينا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول
ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات
التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات بها
وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب
ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل
اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلاء ينتهي اليه الملا اذا تناهى وانه لا بد
في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا
مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما تنثلم في شهرتها
الديانات الحقيقة والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يتعاون في نفسه
في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان
في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بالشهرة بل

بكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة
ولا ينعكس وقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات اقول
احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت تجري
مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف
ارآء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام محض المحسوسات
فهي كاذبة يكذبه العقل فيها وبانه مقدمات لا منازعة فيها بينهما وموافقها
على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الا
متناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات وان ليف المقتضيين
اياها لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك
المعقولات اما امور جزوية هي المبادي المحسوسات واما امور كلية يعمها
وغيرها وهو معنى قوله امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون
احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع
فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك على وجه يجب ان يكون
في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن
انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم المانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة
خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في رفع ذلك اي لا يكاد
من دفع عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف
النقيض ومنه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا تقبله اذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر بديه ما ذكرناه اولا وهو مع انه بطرش شنيع وذلك لان
احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في
ضمائر الجمهور **قوله** واما المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة

من اهل التحصيل او من نفسه او امام حسن به الظن واما التقريرات فانها
المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب والتي يلزم قبولها والاقرار
بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع
مسامحة او طيبة نفس ويسمى اصولا موضوعة ولهذا موضع منتظر اقول
هي اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها بالعرض والاول
مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان الفلك طبيعة خامسة
او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرائع
والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط في الطب او عن شاعر
كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير تنسب الى منقول عنه
كالامثال السائرة وقيل المأخوذات تتسلم اما ممن هو اعلى مرتبة
وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم
او ممن هو مقابل وهو الواقع في المجادلات والاخيران هما التقريرات
والباقي ظ **قوله** واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان
كان يستعملها المجتمع بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن
من دون ان يكون جزم العقد منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها
المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقب وهي التي يعارض الذهن
فيشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للمشهور
الى ثاني الحال وكان التفتيش عنها في اول ما يطلع عليها فان
رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن
ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات
قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات

المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس يقع هناك مع شعور
بالمقابل اقول قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء
اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علة كالاعتقاد
المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم
الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الاخر مع تجويز الطرف الاخر
جميعًا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى
بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا
غيره في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها
ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد
يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف
بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما
قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا
يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليها ما يعتبر في المظنونات
واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنونات
المطلق ويدخل فيه الجزئيات الاكثرية وما يناسبها من التواترات
والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم
الاول قولهم انصر اخاك ظالما ومظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله وهو
ان الحق لا ينصر للظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان
باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة
من خارج خبرا خاين فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم وكذا
ثبات تكلمه معهم كون ذلك خيرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه

يتكلم

يتكلم جهرا اذ لو كان خاينا لاخفى كلامه **قوله** واما المشبهات فهي التي
تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا يكون هي هي باعيانها
وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى مختلفا
وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون من المفهوم
لفظ العين وربما خفي في ذلك جدا كما يخفي في النور اذا اخذ تارة
بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ
في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القايل غلام حسن بالسكون في الحسن او بحسب
اختلاف دلايل حروف الصلات فيه التي لا دلايل لها بانفرادها
بل انما يدل بالتركيب في هي الادوات باضافتها مثل ما يقال ما يعلم
الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد
يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر قد بينت
في مواضع اخر من حقها ان يطول فيها الفروع ويكثر واما الكاين
بحسب المعنى مثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض
فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن
ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه
متكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك
اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا
بانه مبرد اذا اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه
الاقوال التي تشبه الاوليات فقد يقع من المغالطات والتي تشبه
المشهورات فقد يقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية و
اللفظية ستة هي التي يقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره

كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج
كالاعجام واما بالتركيب فى تركيبه الذى يمكن ان يحمل على معنيين او فى وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر
الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد
وقسمه الى الظاهر كالعين والى الخفى كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب
وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب بسبب حذف العوارض
التى لو لم يحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين
فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به
ويتميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب
اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ و
هو قسم ثان من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه
آخر الى باقى الاقسام واما المعنوية فقلت يكون جميعا بحسب ما يذكر
فى المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق
بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان
الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشىء موجود مطلق
لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهو ان يكون بان يوخذ لازم الشىء او ملزومه او عارضه او معروضه
له فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذى وهم مكلف لان الانسان
ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد
لانه يزيل المسخن ويعرض المزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف

باوقع

بما وقع منه على سبيل الغرض اذا الشبه المبرد بالذات من جهة التبرد
الحاصل معها والشيخ اختصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التى
لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلفة وهى جمع المسايل فى مسئلة ووضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجى ذكرها
قوله بالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه محال يوجب تصديقا
لانه شبيه او مناسب لما هو كذلك الحال او قريب منه فهذه هى
المشبهات اللفظية والمعنوية وقد سبقت المخيلات اقول يشير الى
السبب الجامع لجميع الانواع للقضايا وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين
ما هو غيره قوله واما المخيلات فهى قضايا يقال قولا فيؤثر فى النفس
تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تاثير الصدق وربما لم يكن
معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا فى النفس ان العسل مرة
متهوعة على سبيل محاكاته للمرة فيابه النفس وتنقبض عنه اكثر
الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما
واحجاما صادرا عن هذا النوع من حركة النفس لا على سبيل الروية
على الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد
يفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس
لورودها عليها لكنها يكون اولية والمشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار
وليس يجب فى جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب فى المشهورات
او ما يخالف الواجب قبوله لان يكون لامحة كاذبا وبالجملة التخييل
المحرك من القول مطابق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه
او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون

تأثيره بالمحاكات وربما تحركت النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق اقول
الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس
يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا
عن هذا النحو ولا علة ما يفيد الاستفزاز في الحروب وعند الاستماحة
والاستعطاف وغيرهما والتخييل اما لقضية اللفظ فقط فقد لجزالته
وهو بجودة هيئاته واما لقضية المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته
واما لقضية امور وراء ذلك وهو حسن المحاكات وان سبب تحريك
النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكات الحسنة قد يكون
بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه قوله ويجب
ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع ويستفاد
بحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما
كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم اقول فسر التسليم
بانه حال القضية من حيث يوضع وصفا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم
من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب
اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو التسليم للجمهور والتسليم هو التسليم
للشخص النهج السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج اقول
التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها ولا يكون الا للحجج
وهي الحجج الشارحة الى القياس والاستقراء والتمثيل الاصناف
ما يحتج به في اثبات شيء اما مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع
اليه لكن لم يرجع اليه فيه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما
معه والثالث التمثيل وما معه اقول كل حجة فهي انما تتألف عن قضايا

النهج السابع

منتجة الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا
لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها
ان يكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها
الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا
كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات
وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير
حقيقي كما في المسلمات في بادي الرأي وجميعها قد يكون كذلك
على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب الاعتبار
ما كالذائعات الصرفة التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة
غنية عن البيان فهي يكون بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار
الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى البيان بحكم ولكونها متحققة
اما القبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل
من العلوم ولا يتوقف عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة
باعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع
فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة
فانما هي حجة بالقياس الى الشيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة
وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما بينهما والا
لا يمتنع استلزام احدهما للآخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال
احدهما على الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان
يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهي القياس او بالعكس وهو الاستقراء
وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشتملهما ما به يتناسبان

وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة
قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم
الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا و
يكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلق لم يعقلا
على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء
الذي ذكر الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات
العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني
التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ
على انه مستوف بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه
يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس
باستقراء بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات وما مع التمثيل
فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست
تمثيلا بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فيه ما مع الاستقراء
بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون
وهو التمثيل بنفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد
في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب
للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر اخلاف ما استقرى مثل
التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه المطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه
اقول القياس والاستقراء يختلفان بتناول الاصغر والاوسط
فالقياس ان يقول كل انسان وفرس وطاير حيوان يحرك فكه

الاسفل

الاسفل والاستقراء ان يقول كل حيوان اما انسان او فرس
او طاير وكلها تحرك فكها الاسفل فالخلل يقع فيه من جهة الصغرى
والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع
مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن
فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة و
لا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل
فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على
شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر
يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا
والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده
وان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلة لكون الحكم في المسمى اصلا
اقول بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل واما المتكلمون
ففي مثل قولهم السماء محدثة لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت
وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والتشكل معنى جامعا والحدث
حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم
الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار
هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل
من جهة الكبرى واراد انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع
عدمي او وجودي ثم ما كان الجامع فيه علة الحكم ويثبتون تعليله تارة با
الطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو ما انه يقتضي كون
كل واحد منهما علة للآخر لا لجدي يطابق لان التلازم لو صح لما وقع في

الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم
اما يكون البيت متشكلا بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معلا بشي من
الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم متطالبون اولا بكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية
فما فوقها مما يكون ولو سلم الجميع لما افاد التعيين ايضا لان الجامع
ربما يكون علة للحكم اينما وقع دون دون الثاني وقد اختص الاصل
بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا
والتمثيل بالاصل حشوا وموضع التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة استعاريه
اعتبارا والمنتج منه يسرعة برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو
قول مولف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته
قول اخر اقول القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بالكلام
ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني
وقد يورد والدال على الجنس بالاشتراك والتشابه في حدها هو كذلك
والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس
بقياس فالقياس هو المولف من اقوال وليس من شرط القياس
ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرط كونه بحيث
اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما
اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال من الصدق دون الكذب كما مر
في باب العكس قوله لزم عنه يشتمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات
الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا
يستلزم القول الاخر لا اضطرارا قولا لم يصرح به او تكون بعضها

في قوة

في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها
قول بشرط اضمار قول اخر فكما سياتي في القياس المساواة واما
التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم ممكن
والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الكبرى
منها في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيد ان
آخران فيقال قول آخر بعين اضطرارا او فايدة وقيد التغير ان
قولنا في الشكل الاول مثلا لا شي من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس
بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول
آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفايدة قيد الاضطرار ان بعض
الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا قرن
قولنا لا شي من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة
بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شي من الفرس بناطق
ولا يلزم عن الثاني شكل ذلك فلا يكون اللزوم ضروريا وفرق بين
ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو
الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا
قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشي الذي يسمى قياسا او استقراء
او تمثيلا سميت ح مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس
او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي هي بعد التحليل الى
الافراد الاول التي لا تركب القضية من اقل منها يسمى ح حدودا
ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا فيلزم منه كل ج ا وكل واحد
من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود

وقولنا فكل ج آ نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه
هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى
يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها
قول آخر فهذا الشرط في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة
التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث ولو سلم ما فيه على غير وجه
كان يلزم عنه قول آخر اقول واكثره ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي
يسمى مقدمة الذاتية والتي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على
اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن الذاتية
ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب
وجميع ذلك تبت تجدد وبدل الحدود وهي الذاتية الباقية بعد التحليل
الى الاجزاء المقتضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدودا للنسب المذكورة
في القضايا وهي الاركان التي يقع النسبة بينها **قوله** [illegible]
الى القياس والقياس على ما حققنا نحن لقسمين اقترانى واستثنائى
فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه
النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اريناه في المثال المذكور واما الاستثنائي
فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا
فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي
النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت بهذا
الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا
شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي النقيض
الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانات قد يكون من حمليات

ساذجة

ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منهما فاما عامة
المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا
يكون الا استثنائية فقط ونحن لا نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها
ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد
علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي
يعرض للقياس الخلف ونقتصر في المختصر على هذا القدر المبلغ اقول المنطقيون
قسموا القياس الى ما يتألف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات
بالاستثنائيات لانهم لم ينتبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد
في التقسيم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة
بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة
الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسم الاولى الى الاقترانيات
والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر **تنبيه اشارة** خاصة القياس
الاقتراني ان يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السابق ب
وان يوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا
ج في مقدمة و آ في مقدمة يوجد النتيجة حاصلا من اجتماع هذين الطرفين حيث
قلنا فكل ج آ وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي
كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيه او تاليا مثل آ في مثالنا فانه يسمى
الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى ثم
ما يتألف منهما يسمى اقترانا وهيئة التأليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين
الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا اقول هذا
الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه

واسطة بين حدي المطلوب في الحكم باحدهما على الآخر والاصغر يسمى اصغر
لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند انتشار الحكم الكلي
الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب
الفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب
وب مساو لج انتج فا مساو لما وج انتج فا والمتكرر ههنا ليس حدا
في المقدمتين بل جزء من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا
قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا
الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب
عن هذا بان الحيوان الذي هو جنس ليس هو الذي يقال على الانسان
وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان المعنى مختلف
وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان
وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف
جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يقوم الفصل
وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود
على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ
ثم قال ويشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول
على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان
هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن الاشكال الاول
انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فا مساو لج فقد وضع المقول
في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احدى القضية الاولى مكانه
في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف

آلة

آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان
السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخفى اما ان
يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي
ان يكون احدهما محمولا على الآخر ولا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظ
مترادفين يعبر بهما عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول
بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف
والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرنا وعلى التقدير
الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة
حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه
مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما
يشتمل على جزء هو لفظة ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك
اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما
الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت
ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه
هي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد
وعن الاشكال الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس
غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء
ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا
بل وجه التغاير ان احدهما مأخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في
مفهومه لتحصيل ذلك والثاني ليس مأخوذا مع شيء وان جاز ان يؤخذ

مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن
حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس
هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو المحمول من حيث هو
جنس على شيء مما هو تحته وفرق ما بين يصلح لان يعرض له ما يصير جنسا
وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب
به على سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا
لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا
شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو
جنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان
هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشيخ لما
اورده فعقد قرناه ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانيات
الحملية اما القسمة فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا
للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه
لما كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث
يكون قياسيته ضرورية المنتجة بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجد
الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسيته ما ينتج عنه الى كلفة ثانية
متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان
الباقيان وان لم يكونا بيني قياسيته ما فيهما من الانتاج قريبين من الطبع يكاد
الطبع الصحيح يفطن بقياسيتهما قبل ان يبين ذلك ويكاد بيان ذلك
يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمته قياسيته عن قرب ولهذا صار لهما

بقول

قبول والعكس الاول اطراح فصارت الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها
ثلثة اقول المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين
موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت
القسمة الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل
الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد رفضوه
لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب الطبيعي والرابع
مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذ كان من عادتهم بيان
الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا
بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة ثانية
متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس
احد المقدمتين فليس بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من
المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم
والنار ليست بمرتية فان عكسها ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وايضا
انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف برده الى
غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فليس الشكل الرابع ايضا غنيا لا يقوم
غيره مقامه اما في الضروب التي يريد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان
من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا يريد بالقلب الى الشكل
الاول فالمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان الناس قسموا القياس الى كامل
وغير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة
للقياس بحسب العوارض **قوله** ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين اقول
وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان

القياس

ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب **قوله** واما عقم السالبتين ففيه نظر
سيشرح لك اقول المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس
لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو
ان يكون السالبة في احد المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه
نظر **الشكل الاول** هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا ينتج التفرقة

الشكل الاول

ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة اذا كانت وجودية
يصدق ايجابا كما يصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون
كبراه كلية ليتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط
اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات
الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون
قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي
الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من
ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي
اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان
الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة
اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة
الموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب في ما ينتج بقوة
تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في
قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كان ممكنة ينبغي ان
يحمل على ما يكون ممكنة في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالعقل لا
الى الممكنة الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم

الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع
نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة
لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في عد القياس والتحقيق
فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة
فقد ويكون ربط محمولاتها على موضوع في نفس الامر بالامكان المحتمل
الطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما ينتج لتلك النسبة لذاتها
لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول ليفيد دخول الاصغر
في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل
فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان
كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس
ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية و
هذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط
هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كان الحكم بالانسان على
بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه
وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام و
اللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان
داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان
قوله وهذه القياسية بينة لا يحتاج اقول فهذان الشرطان اعني
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجد ان معا في اربع قراين من الستة عشر
المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية

ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القراين القياسية اربع والباقية
عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة
بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القراين القياسية
ثماني وجميع هذه القراين منتجة الانتاج في هذا الشكل لما نذكره قوله
فانه اذا كان ج الف ثم آ على تلك الجهة اقول هذا هو الضرب الاول وينتج
موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا
قلت بالضرورة لا شيء من ب آ او بغير الضرورة دخل ج تحت
الحكم لا محالة اقول وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك
قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان
من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما للكل ب دخل ذلك البعض من ج
الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع اقول وهذان
ضربان صغراهما موجبة جزوية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما
الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزوية والرابع
سالبة جزوية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع
قوله وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج
ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا
اقول معناه ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات
المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط
وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها
موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم
من الاوسط الى الصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج

الاصغر

الى بيان

الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى
فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة
اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية
او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان
من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من
الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط
كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها
بيانات لمية قوله لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك
امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فانه ما يمكن
ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن اقول هذا بيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من الممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما
يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ بمنزلة ان هذا الاختلاط كامل
غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض
وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون مما يمكن ان يكون
آ مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول
وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة
اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج
بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا آ من غير لزوم
محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم
ليس بموجود في الذهن وقريب منه الموجود فيه انه انما يحصل
فيه من انعكاس وكذا لكل ما ليس بممكن ممتنع ان يكون ممكنا وهو

اولی فی الاذهان بعکس النقیض لا قولنا فکل ما لا یمتنع ان یکون ممکنا فهو
ممکن المط **قوله** لکنه اذا کان کل ج ب بالامکان الحقیقی الخاص
وکل ب ا بالاطلاق جاز ان یکون کل ج ا بالفعل وجاز ان
یکون بالقوة فکان الواجب ما یعمهما من الامکان العام اقول وهذا
بیان الاختلاط الثانی وهو الاختلاط من المنطقیین ویکون انتاجه
بینا ولا یلزم منه محال فاذن هو ممکن ولا یجب ان ینتج مطلقا لان
الحکم علی الاصغر ربما لا یکون بالفعل الا عنده کونه اوسط بالفعل وهو ربما
لا یخرج الی الفعل ابدا کما اذا قلنا کل انسان کاتب بالامکان وکل کاتب
مباشر للقلم بالاطلاق فلا یلزم منه کون کل انسان مباشر القلم
بالاطلاق بل بالامکان وربما یکون بالفعل کقولنا کل انسان
کاتب متحرک بالاطلاق فکل انسان متحرک ایض بالاطلاق والامکان
العام فی قول الشیخ فکان الواجب ما یعمهما من الامکان العام لا ینبغی
ان یحمل علی الذی یعم الضروری بحسب الاصطلاح بل ینبغی ان یحمل علی
ما یعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلک لان الممکن قد یقع
علی ما خرج الی الفعل کالجزویات وقد یقع علی ما لم یخرج الی الفعل بل هو
بل قوة بعد کالاستقبال علی ما قررناه فالاختلاط اذا کان من ممکن
بالقوة المحضة ومطلق کان النتیجة ممکنة بامکان شامل لهما ولا یجب
ان یکون بالقوة المحضة ومطلق کانت النتیجة ممکنة بامکان شامل لهما
ولا یجب ان یکون بالقوة المحضة کما اذا قلنا زید ممکن ان یکتب
بذلک الامکان ثم قلنا وکل من یکتب فهو مباشر للقلم ینتج فزید مباشر
للقلم بالامکان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل

غیر حال

غیر حال الکتابة فانها فیه بالقوة بل بامکان انه شامل للفعل والقوة
معا فهذا هو المناسب وقد صحح الشارح فی غیر هذا الکتاب واما ان حمل الا
مکان العام هنا ما یقسم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق
قوله وکل اب بالاطلاق ایض علی الاطلاق العام کما ذهب الیه
الفاضل الشارح کان صادقا الا انه لا یکون مناسبا للبحث الذی
نحن فیه ولا یکون القول بان ما یعم الفعل والقوة هو الامکان
العام صحیحا فان الامکان الخاص ایض قد یعمهما من وجه اخر
قوله فان کان کل ب ا بالضرورة فالحق ان النتیجة تکون ضروریة
ولنورد فی بیان ذلک وجها قریبا فنقول لان ج اذا صار ب صار
محکوما علیه ان ا محمول علیه بالضرورة ومعنی ذلک انه لا یزول عنه البتة
ما دام موجود الذات ولا کان زایدا عنه لا ما دام ب فقط ولو کان
انما حکم علیه بانه ا عند ما یکون ب عند ما لا یکون ب کان قولنا
کل ب ا بالضرورة کاذبا علی ما علمت لان معناه کل موصوف
بانه ب دائما او غیر دایم فانه موصوف بالضرورة انه ا ما دام
موجود الذات کان با او لم یکن اقول وهذا بیان الاختلاط الثالث
وهو الاختلاط من ممکن وضروری وقد زعم جمهور المنطقیین انه ینتج
ممکنا والشیخ بین انه ینتج ضروریا وکلامه ظ والحاصل منه ان الممکن
اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق ضروری وکانت النتیجة
ضروریة کما مر وکل ما کان ضروریا فهو فی جمیع الاوقات ضروری
فان کان النتیجة قبل فرضنا ایض ضروریة والا وسطنا فی هذا القیاس
لم نفد کونها ضروریة فی نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا

البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية
ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين
ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى
المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان
يكون تابعة الكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع الكبرى المنتشرة بشرط
ان لا يكون وقتية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة
من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون مخالفا لهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامة احديهما والاخرى خاصة فان النتيجة
يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي
انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على
كل ب اي حكم بانه ا او ليس ا فان مرادنا ان ذلك الحكم
واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررنا
من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير
منه ب ولا في وقت من الاوقات لصدق اي يكون ب دايم
السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب
لا يتناوله بوجه البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب
وذلك لان ما يمكن ان يكون يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل
والى ما لا يوصف به دايما من غير ضرورة ويكون للقسم الثاني حكم
مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان
يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل ابدا
وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دايم غير ضروري

وانما ينتج

الاحتمال المودي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري
بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات يمتنع ان
يكون ضروريا بالجهة فهو ضروري لا قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا
فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله يمكن الصغرى
اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها سالبة جاز ان يكون سالبة
وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة اقول يريد ان الصغرى
السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها ينتج ايضا ما ينتج الموجبة
بقوتها وليس هذا التكرار الا ذكره في صدر الباب لان المذكور
هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل
للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج
الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور و
وعد شرحه حيث قال واما الممكن بالبين ففيه نظر سيشرح لك
قوله فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة الكبرى في
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة
خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة
خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا
شيئا نذكره فلا يلتفت الى ما يقع من النتيجة يتبع اخس المقدمتين
في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اقول
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل يتبع اخس المقدمتين
في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم
جزوي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ

اذ ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية الصغرى وفي الكيفية و[الجهة]
الكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى
ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة
للصغرى لا الكبرى والثاني سيجي ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة
ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يمكن الاقتران قياسا لتناقض
المقدمتين فتعود الشبهة فيكون اذن النتيجة في كيفيتها اما قوله فان
النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق للامر لان ظ[اهر]
الكلام يقتضي عطف هذا الحكم على الغلط او على ما قبله اي على ما استثناه
مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا
تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع فساد في النسخة
وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياقة الكلام تقديم
وتأخير سهوا من النسخة قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت
ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لا
الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة و
الكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة
في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى سالبة تنتج وبهذا
الكلام بين الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك
سيأتي منقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الكبرى ممكنة خاصة الصغرى

والكبرى

والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء نذكره وهو ما
اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى
هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظتي الصغرى و
الكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر
على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا
التقدير يكون المراد من قوله والكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية
هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية
فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين
قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت
الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه تفسير الايجاب والسلب
المنطقيين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء اخرى اخر
عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية
لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام
على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان
ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاق سطر الحاقه بموضع اخر
ويستغني فيه عنهما بنوع من التأويل والى زيادة الواو في قوله الا
في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال وقوله بل في الكيفية والكمية
وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما هو ذهبوا اليه من ان

النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما يتبعها في الكيفية والكمية
دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات
والوجوديات لا يتبع اخس المقدمتين في السلب بل يتبع الكبرى
قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية
صرفة من الجنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم
ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا
قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا
ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف
به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى
اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وح فان نتيجتها يكون ضرورية
لا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج يدوم
ب فيدوم بالضرورة اقول المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى
العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان يقول كل فلك
متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك
لان الكبرى يقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب
ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف
لو كان دائما للذات والاكبر كان للوصف فيلزم ان يكون الاكبر
ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب
الذات هف فظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف
بانه متحرك فان هذا الوصف لا يكون له دائما والصغرى المشتملة على
ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه

متحرك فان

متحرك فان هذا الوصف له يكون دائما وهذا تناقض للاول فاذن لا ينتظم
منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف
ليس بقياس هو لوقوع التناقض فيها واما التعليل بكذب الكبرى
كما يقتضيه قول الشارح حين قال لان الكبرى يكون كاذبة فيستقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة
ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض
صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشارح في بعض كتبه بهذا الوجه
وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب
الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا
وذلك لانا ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير
القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان
الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام
عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى
التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب
ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة
للدوام واللادوام فالواجب ان يجعل مع الصغرى الضرورية على
الدوام ليمكن اجتماعهما الصدق وح يصير الاقتران من ضرورية ودائمة
وينتج دائمة وقال الشارح وح فان نتيجتها يكون ضرورية اذا كانت
الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ولا
دائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات
قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة يخالف الكبرى في الجهة

بمنتج دا

فالشم استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى
واحدا وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اعتبر
باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك
متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم
ساكن ما دام نايما فان النتيجة فيها لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين
فالنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين
لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت
يقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الان جميعها
يرجع الى هذه المواضع الثلثة من ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد
يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان شاء الله وعنده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني

البحث الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه
عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط بينهما و
لا شك في انه لا قياس عن مطلقتين اذا اختلفتا في السلب
والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون بينهما قياس ونحن نصور
غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما
بعينه ذلك ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل اقول هذا الشكل لا
ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس
يشتركان في الحمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب
ذلك الحمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان
في ذلك الحمل والسلب بعينها ولا يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك
لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها

حل

اويسلب

او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان
بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد
حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب
والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين
في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق
كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين
فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط
فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى
كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزوية الكبرى لا يقتضي الا
المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم الحال منها فلعله في
البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما
اذا حمل الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن
بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان
عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان
المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط اختلاف في
الكيف وبين الشم اذا حق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات
بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فلا اتفاق
واما مع الاختلاف فيه فيما بينه **قوله** وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين
المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب
المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد
من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على

الآخر فلا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او واحد الشيئين
مسلوبا عن الآخر وقد يعرض جميع هذه الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر
ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما
ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة اقول الشيء الواحد كالانسان
قد يوجد لشيء كالانسان يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب
المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان
ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من
جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد
من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد
من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون
الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع
هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك
بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد
من احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون
احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة
فاذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس و
الفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما
على الآخر بجزئي كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا بحسب اللفظ **قوله** والذي يحتجون
به في الاستنتاج عن المطلقين المختلفين الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره
فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك

اما العكس

اما العكس وهما الانعكاس في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط
النقيض فيهما لا يصح اقول القائلون بان الاقتران من المطلقين المختلفين
الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورده الى الشكل
الى الاول وهو مبني على ان السوالب المطلقات تنعكس وتارة الخلف
وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من آ ب ان لم يصدق لا شيء
من ج آ فليصدق نقيضه بعض ج آ او نضيفه الى الكبرى لينتج من
الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان
المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها
لا تتناقض في جنبها فاذن قد بطل احتجاجهم **قوله** بل انما ينعقد
في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة
اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد
علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان كان تأليف
من المطلقين او من ضروريتين او من مطلقة عامة او من ضرورية فالشرط
ان تختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى كلية اقول القياس
في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة
بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي
العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة
وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا
انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير
لمخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة
مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره بعد

قوله والحكم في الجهة للسالبة اقول هذا اعجب مذاهب الظاهرين وذلك لانهم
يبنون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا
محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم
تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المؤلف
من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة
او موجبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شي
من ا ب فلا شي من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شي من ب ا
ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون
العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شي من ج ب وكل
ا ب فلا شي من ج ا لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى وننتج
فلا شي من ا ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة
فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها
مثل قولك بعض ج ب لا شي من ا ب فليس بعض ج ا بعينه
بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب
ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب
وكان ليس بعض ج ب هف وله بيان غير الخلف لكن د البعض
الذي هو من ج ليس ب فيكون لا شي من د ب وكل ا ب فلا شي
من د ا وبعض ج د فكل ج ا ومن ههنا يعلم ان العبرة للسالبة
في الجهة وليس يمكن في هذه الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى
سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منهما ومن
الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اقول اعتبار الشرطين المذكورين

اعني اختلاف الكيف والكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة
من جميع ستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا يقترن الا بالسالبة
كلية او جزئية والكبرى السالبة لا يقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي
غير منتجة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل
الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه
ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى
صغرى لينتج عكس المط من الاول ثم العكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة
ثم قال فيكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال
وان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت
سالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها
وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية
العامة بقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث
بما بين به الاول فلم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة جزئية
لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين
ففزع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض
النتيجة للكبرى فانتجتا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى
اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب
الخلف هكذا واما الافتراض فبان يفرض البعض من ج الذي ليس ب
د مسماه د فيحصل له قضيتان احدهما لا شي من د ب والثانية بعض
ج د والقضية الاولى جهتها يكون جهة الصغرى القياس لانها هي فان
الحال لم يتغير الا بتغير الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع

وان افادة كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم
لا يؤثر في المعنى لم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب
الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة الكلية ويحصل من اقتران
القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل
الاول وينتج ما حجته تلك الحجة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان
في الشكل الاول ليس بتاليف قياسي في الحقيقة فان الصغرى لا
تشتمل على حمل وضع بل على اسمين متى اذ في شيء واحد واما اورد
على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعين الموضوع
في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس
والافتراض تخصيص ما يشتمل على مقدمة جزئية تخصص من جميع هذا
ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى **قوله** هذا كله و
تنتج المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي
لا ينعكس فان ما اوردناه في منع الانعقاد القياس من مطلقتين من
ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط اقول لا فرق من
بيان القياسات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومخلوطة
وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فارا وان بين منها حكم اختلاطها
بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات فذكر ان القياس من
الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي
بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما
لا يختلف الا باعتبار **قوله** وان كان من الجنس الذي ينعقد الان
والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت

الكبرى

الكبرى سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا
رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ
او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول اقول
واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة
سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى
فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فههنا ينتج ممكنة عامة سواء كانت
الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامية او وجودية
وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل
ج ب بالامكانين ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
العام او الوجود وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة
العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام
كما ذكرناه هو المط واما بالخلف بان يقول ان لم يكن لا شيء من
ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب
بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان
كل ج ب بالامكان هف واما يلزم ذلك بحسب ما ذكره الشيخ
في الشكل الاول ويصح ذلك اذا كانت المطلقة ضرورية سالبة
ولا يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه اخر وهو
ان يجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى
فينتج من الشكل الثالث بعض ب ا بالضرورة كما سيجيء ونعكس
الى بعض ا ب وبعض ا و ا ب لكونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى
فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران

في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تنافي نقيض الكبرى كما مر ذكره
في الشكل الاول واما الافتراض فلانا في بعض النسخ فقد يمكن البيان
به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى
الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على الوضع
كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من المنطقيين كبراهما سالبة
منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة
سالبة فالكبرى لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج مما يجي بعد
هذا الكلام **قوله** وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن
قياس الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا اقول معناه وان لم يكن الكبرى
سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم ذلك القياس الذي في
قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمين لم
يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيهما معتبرة وانما قال ذلك
لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن
الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى
تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان
او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى
في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة
غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين
فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها
بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل
واحدة من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى فلذلك حكم الشيخ

فرض

بانها

بانها لا يكون انتاجية وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية
الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو
بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها
مع الكبرى ينتج في الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس هو
جبتها الى ما عاده قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة
لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة
فيكون النتيجة محتملة للطرفين وما تبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول
لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم
بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما المنفصل
الذين استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان
مختلفتين في الوجود الذي لا ضرورة فيه بان كان احديهما الحكم فيه في وقت
من الاوقات كون الشيء وح فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى
في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك او معناه كون احدى
المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون
احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان
تختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن
محتملة فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما تنتجان مطلقة وصفية لوجوب
تنافي الوصفين ويكون بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان
نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين
من الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اي في
بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته

ينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين
فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع الاوقات كتابته وبيان
ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا اخر وقد يخرج عما يلزم
بوصفا اخر وينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك الاحتمال استلزامه
الوصف الاخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه
به واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة
قد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فههنا شرح
ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب
الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين
احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان
متحرك بالامكان ولا شيء من النايم متحرك ما دام نايما فانه ينتج لا شيء
من الانسان بنايم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر
بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه
وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نايم ساكن
ما دام نايما لان الصغرى يقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع
المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان
ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول
لا شيء من الكاتب بنايم ما دام كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولا
ينتج سلب الانسان عن الكاتب نايم ما دام كاتبا وكل انسان نايم
بالامكان ولا ينتج سلب الانسان عن كاتب ذلك لان المستلزم

لا يكون

لا يكون ان يخرج عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر بينهما هو وصف
الاصغر لا لذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها وبشرط
الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما في الصدق ان
يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء
المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه قد
يمكن اجتماع الممكن والعرفي في الصدق حتى يكون الحكم دائما بحسب
الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين الاصل والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل
هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق
المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة
وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتبين بشيء
من ذلك هذا ما نذكره واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية
فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان
النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فان
يصدق نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا
بعض ج آ دائما مع قولنا كل ب آ ولا شيء من آ ب
ما دام آ لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا
ع لا شيء من ج آ مطلقا وهذا مما لم يذكره احد كمنهم **قوله** ويجب
ان نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كانت على هذه الصورة
اقول اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج
ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة

ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ويمكن بيني الخلف دون العكس

قوله بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا
كان التاليف من ممكن صرف ضروري او من وجودي صرف وضروري
والكبرى كلية لم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا او مختلفتين
في الكيف اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فنعلمه بما علمت واما اذا اتفقتا
فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث اما تصدق ب على كليه بالايجاب غير ضروري
فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري
وكان آ بخلافه عند ما كان كل ما هو آ فانه ليس ضروري عليه ان
طبيعة ج او المفروض منه مباينة طبيعة آ لا يدخل احدهما في الاخرى
ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية
او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لانه في ذلك ان كانت
الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة انما يكون ضرورية السلب وهذا اما غفلوا
اقول معنا وان الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف
فضلا عن ان يختلفا فيه اما على التقدير الاختلاف فلما بينا ان ب
المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر
بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب
غير ضروري حتى يكون الحكم بب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض
من ج يعني على نقيضه لا بالضرورة وكان آ الاكبر بخلافه اي يكون
الحكم بب على كل آ بالضرورة فانما يكون كل ج وبعضه المفروض
منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر
ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ اما

بالضرورة

اما بالضرورة هو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا
كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة
او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض حيوانات
ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء
من الناس او ليس بعض حيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير
يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى
قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا اما غفل الجمهور عنه

الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون
الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلام كما كان وانت تعلم
ان قرائنه ح يكون ستة لكن الستة يشترك في ان نتائجها انما يكون
جزئية ولا يجب فيها كلاما فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا
بان تعكس الصغرى اقول لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة كما مر
في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم العدد الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر و
مباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان
فلا تعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق
وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى الشرط الثاني
ان يكون احد المقدمتين كلية وذلك لئلا يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى
الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف

الشكل الثالث

المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما يقول بعض الحيوان انسان
وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماشٍ وهذان الشرطان
لا يجتمعان الا في ست قراين من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى
الموجبة الكلية يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية
يقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك
لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على
الانسان وح لا يكون ملاقيات الاكبر كالناطق ولا مباينة كالفرس
الا للمقدار الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل
ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا او ان
نعكس الصغرى لانه ح يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا
قوله فاجعل هذا لك معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت
الكبرى جزئية لم ينعكس عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية
فاذا قرنت بالاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب
ان نعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اقول اراد جعل الصغرى معيارا
للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحد
في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحد في الكبرى فكلما كانت
الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو
ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب
من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد
عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي
ان نعكس الكبرى ونجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم نعكس النتيجة

مثاله

مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى
بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث
من الشكل الاول فبعض ا ج على قياس ما اوردناه في الثاني الكبرى اما
فيما تبين بعكس صغراه فذلك ظ واما فيما بين بعكس الكبرى
فبين ذلك بالافتراض بان يفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون
د فيكون كل د ا فنقول ج كل د ب وكل ب ج فكل د ج
ونقرن اليه وكل د ا ينتج فبعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة قولنا
كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا اقول جهات المقدمات قد تبقى في
نتايجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون
دائما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في
الشكل الاول فانها توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة
فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق
وما ليس بالاتفاق كما في النتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في
ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى
موجهة بتلك الجهة والجهة المتحفظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه
ان الاعتبار في الجهة المتحفظ وهي الجهات التي تعين في الشكل الاول
ان يكون تابعة الكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما
اوردناه هناك انما يكون الكبرى اما فيما بين بعكس صغراه فظ
واما في ما بين بالعكس الانتاج بعكس الكبرى يمكن بيان جهة النتيجة
لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا يبقى بعد العكس محفوظة
فبين ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض

وذلك لا يكون ما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج
وبعض ب آ وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو آ بالفرض
ونسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د آ
والاول يشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى
بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاول
الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة
جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية
فيحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله
والذين يجعلون الحكم للجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير
كبرى عند عكس الكبرى فيكون حكم الجهة لها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس
جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات
وانت قد علمت خطاهم اقول الظاهريون من المنطقيين يجعلون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك
بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس
النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى
المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا يكون في الاول الا
الا كبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيها جعلوها
تابعة للصغرى لان الجزئية لا يصير كبرى الاول وذلك لاعتقاد
هم ان الجهة الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان
هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه
قوله وقد يبقى بالاتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية

سالبة فانها لا ينعكس وصغراها ينعكس جزئية فلا يقترن قياس اقول اما
بيانه بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول
انه ان لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ وكان كل ب ج فكل ب آ
وكان ليس كل ب آ هف واما طريق الافتراض فان نقول لكن
البعض الذي هو ب وليس آ هو د فيكون لا شي من د آ ثم
انت مع نفسك واعتبر الجهات بما يوجبه الكبرى ايضا اقول قد
تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات
وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية
وهو لا يمكن ان يبين بذلك الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران
من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فبقي ان يبين بالخلف او بالافتراض
اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو بان
قد ان الصغرى النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر بنقيض صح
الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى
واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قرائنه اذن ست
آ من كليتين موجبتين ب موجبتين والصغرى جزئية ج من
موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من
جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى
وجزئية سالبة كبرى وهذه لوازم خاصة اقول لما فرغ من البيان
احكام الشكل عدد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم
الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على
جزئية يجعل ثالث الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاخص والله اعلم

لانه خلاف الشكل صح

ان هذا الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية هيهنا فانا نقول كل كاتب اليقظان ن
وكل كاتب يقظان لا دايما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيين
لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ن
مباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظي مباشر القلم
ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته وقد اثبتنا ع ما
ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة
واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض
للشكل الرابع لانه ليس مذكورا في الكتاب والاستقصاء
التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع
للشكل الرابع لا يلزم غير شايعة متابعة لكلام الشيخ والله الموفق

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس **اشارة**

الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا
من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره
اي سائر الاقترانات اما ان يكون مولفة من المتصلات والمنفصلات
والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما
هو قريب من الطبع لم يورد المولفة من المنفصلات ولا من المتصلات
والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع واما بحسب اللفظ والوضع
والاول كقولنا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا
ان كان لاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من
حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي
بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في

ارتشاف [illegible] صح

الكيف

الكيف ولكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق
فالاستصحابية للزوم الصادق المقدم والاتفاق يتناقض اذا
تخالفت فيها وذلك لان الكلية الموجبة منها يفيد المصاحبة الدائمة والكلية
السالبة يفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية يفيد المصاحبة او عدمها
في وقت من الاوقات ويصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة
وهي المناقضة للسلبية الكلية الاستصحابية الجزئية السالبة تصدق
مع عدم المصاحبة الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للايجابية الكلية
واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف
وامكان الطرفين لان اللزوم هيهنا يشبه الضرورة في الحمليات فالاحتمال
يشبه الامكان العام وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى
بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فتناقضها ما يكون اما اللزومية
الموافقة والاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة
الاتفاق وتسمى السالبة الاتفاقية واما بالعكس فهاهنا فاللزومية السالبة
الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تالية
المقدمة في حال امتنع انفكاك مقدمة عن تالية في تلك الحال وانهدم
حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق
المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كانت الاضداد
مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك
فيه وتقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية
والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون
العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس

لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يتفق قد
لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد بينا فيها
بشرط اختلاف في الكيف والكم وارتفاع عناد ما في نفي ما يضمها اي عناد كان
ولا مدخل العكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا
يتمايز بالطبع فهذا ما ذكرناه في ما تقدم وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثاني
بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات
قد يتالف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم
وتفترق في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في محمول او موضوع
وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام اقول مثال الشكل الاول
كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج فكلما كان اب فهز ومثال
الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد
ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز وتبين اما بالعكس او بالخلف
على ما تقدم وتبيين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال
التي يكون فيها اب وليس جد ولكن هي عندما يكون حط فيحصل
منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان حط فجد والثانية قد يكون
اذا كان اب حط ويؤلف القياسان المذكوران منها على حسب ما مر ومثال
الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون
اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما تقدم
وغير اللزوميات قلما يقع في التاليف لانها لا تصدق في الاكثر بالاقتران
على ما كتبنا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف

كما يقع

كما يقع على من زعم ان الاثنين فرد وكلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما
كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها
لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد
كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في
انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية و
منفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج
الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات
مثل قولك هذا المعنى ولكن آ اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما
ان يكون د وكل ب وج ود فهو ه فكل آ فهو ه واستخراج الاحكام
في هذا الفن مما سلف سهل اقول هذا التاليف ان لم يكن الشركة فيه
للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان
كذلك فالحملية قد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل
الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع
كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل آ ب وكل ب اما
ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء وهي دائما كل آ اما ج واما د ومثال
الثاني في كل آ ب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية
سالبة الاجزاء كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة
الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها سالبة كلية
مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا
في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من آ ب واما لا شيء

من ج د والضرب الثاني لا شي من ج ب ود اما اما كل ا ب واما كل د ب
فدائما اما لا شي من ج ا واما لا شي من د ا وعلى هذا القياس اما
على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل ا ب ود اما كل
ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية
كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وح اما ان تكون
مشتركة في المحمول اولا فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة
في الموضوع فهي ينتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف
في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال
الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب وكل
ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي
من ب ولا من ج د فلا شي من ا د وهذا هو الاستقراء التام
المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثالث كل ا
اما ب واما ج ولا شي من د ب ولا ج فلا شي من ا د والشكل
الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات
مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما ا اما ب
واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما ا اما د واما ه وبيان هذه
المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله قد يقترن
الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون منه وذلك الى الطبع ان تكون
الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون
فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف
من التالي الذي كان مقترنا بالحملية مثاله انه ان كان ا ب فكل ج

د وكل

د وكل د ه يلزم منه انه ان كان ا ب فكل ج ه وعليك ان تعد
سائر الاقسام مما علمته اقول الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع
صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او
تاليها فهذه الاقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول
ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة
في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها
النتيجة التي يكون من الاقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال
الضرب الاول من الشكل الاول ان كان ا ب فكل ج د وكل ج د
وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من
الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د ولا شي من ه د فان
كان ا ب فلا شي من ج ه وعلى هذا القياس واما ما اورد الشيخ
هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتي والاقتران
الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة
كقولنا كل ج ب وان كان ه ا فكل ب ا ينتج ان كان ه ا فكل
ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف
بين متصلتين تشارك احديهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي
متصلا ايضا ويكون قياسه القياس ح اما تتميم القول في الاقترانات
الشرطية فلا يليق بالمختصرات اقول التاليفات المذكورة قد كانت
من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر
القضايا فقد يتقارن بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ
من ذلك القبيل وهو يكون من الاقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى

مولف من قضيتين احديهما وهي الثانية متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة
من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان آب فكلما كان جـ
د فـ ه ز وكلما كان ه ز فـ ح ط فان كان آب فكلما كان جـ د فـ ح ط وهذا
الاقتران ايضا يقع على الاربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على
قياسه دائما اورد الشيخ في هذا الصنف لان المختلفة في المتصلات التي
بينت في الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه قوله الى القياس المساواتي
انه ربما عرف من احكام المقدمات اشياء تسقط وينحل القياس
عن هيئة محيلة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو
لا ج مساو لا وقد سقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل
بالقياس عنه وجه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة
في بعضه اقول هذا القياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة
والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر
فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء
على الشيء وما يجري مجراها وهو غير الاختلال الى الحدود والمرتبة في القياس
المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من المحمول الصغرى جعل موضوعها في
الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عنه وجه الى وقوع الشركة
في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا
يرجع اليه في اشباهه وهو يكون ان يعد في القياسات المفردة ويمكن
ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها آ و
محمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية
الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرنا في النهج السابع وح

يصير

يصير قولنا آ مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلناه و
قولها في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا آ مساو لب و
وقولنا آ مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية
التي هي في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج
فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا
واما ان جعلناهما كاسمين متباينين احدهما محمول على الآخر
حتى لا يكون بالقضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمتألف
من قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو لمساو لج لان ب
هو مساو لج ينتج فآ مساو لمساو لج ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة
وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فآ مساو لج وبهذا
الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا
آ مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير
الثاني صغرى القياس الاول بنفسها وقولنا آب مساو لج ليس
بجزء للقياس بل هو بيان حكم بالمساواة الذي هو جزء من احد حدود
القياس وبه يتم القياس بالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو
هو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه
غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب
من الاقترانيين ويحصل القياس وتركيبه من توابع القياس
اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية اقول لما كانت
الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون
مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها

فهي شرطية فيكون احدى المقدمتين في القياس شرطية ويكون
الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفع
جزء واقع في الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة
الاستثناء مكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها
مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات لان الباقي
بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها
متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول اما
ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية
او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان يقول ولكن الكواكب
ليست بخفية فينتج ان الشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك اقول المتصلة
التي تقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي وصفها الشيخ
موجبة وهي ينتج باستثنائين عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض
تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم
يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي
ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم
من المقدم فلا يلزم من وضعه ورفع ما هو اخص منه شيء والسالبة
كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء
عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست ساكنة لكنه
يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك
لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة.

والشيخ

والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة يرجع في الحقيقة الى موجبة **قوله**
او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما سبق منها فينتج نقيض
ما سواها مثل ان العدد اما تام واما ناقص واما زايد لكنه تام
فينتج نقيض ما بقي او استثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي
واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زايد واما ناقص حتى
يستوي الاستثنائيات فيبقى قسم واحد او يوضع منها منفصلة
غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الاستثناء النقيض
نقيض الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه
غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا
يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات
او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي
العرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها
الغير التامة الانفصال او العناد فانما ينتج فيها استثناء العين ويكون
النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان
يكون شجرا فيه جواب من قال هذا حيوان شجر اقول المنفصلة الحقيقية
ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء
عين الباقي لكونها مانعة الخلو ومنفصلات الجزئين يكون حملية ومنفصلات
الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون
منفصلة سالبة من الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها
على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة للجمع فقط
فهي ينتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي ينتج

بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظ مما مر وهذه القياسات كلها
عينة غير البيان والمنفصلة السالبة لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء
غير متباينة **اشارة** الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب
من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا
ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها
مقدمة بينة لا نشك فيها او ثبت لقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا
ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض
المحال وهو تاليها فنقول لكنه ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو
انه ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اقول المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ
ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الينا
لغاية احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتا
خرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة غير ذلك عليهم
فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه مركب من
قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة اما
الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم
المتصلة هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض
المط على انه حق والحملية هو مقدمة غير متنازعة يقترن بنقيض المط على
هيئة منتجة فينتج متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة القياس
الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض
مقدمها الذي هو فرض المط غير حق فيكون النقيض كون المط حقا

وظ انه يحتاج الى مقدمتين متسلمتين احدهما ما حيث كبرى الاقتراني
والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض
المط ومن ما بين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمط في المثال
المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل
ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة
الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق
اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي وصفناه اولا صادقا
بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه
صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتاخرين لم يستقر عليه ذلك
اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا
التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد
منها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات الشرطية لم يكن مذكورة
في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ
افضل الدين محمد بن الحسين الرمي المعروف بالفاشرة ذهب الى ان
هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط و
يحتاج في بيان تاليها المقدمها الى حملية مشاكلة مثلا المط هو ليس كل ج ب
والحملية المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما
كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم
مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا
ولكنه ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل
ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطاله

نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى ما يتعسف لبيان التالي
مثلا اذا كان المط لا شي من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة
المسلمة هي كل ب ا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المط حقا
لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه ما ينافي المقدمة المذكورة
بالقوة فهو يسمى بحق فالمط حق الخلف اسم يشتمل الرد والمحال ولذلك
سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما قال انه سمي به لانه ياتي المط
من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه هذا ما ذكره الشيخ في موضع اخر
وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المط اول توجه
ويتالف مما يناسب المط ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى
التسليم والمط فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات
المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما ينافي نقض المط ولا يشترط فيه
التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيها
موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف
لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج
ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون
يعقب قياس ولا ان ينتج بالقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به
ويكفي فيه انتاج ما هو ظ الف ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة
ويستعمل في العكس مقابله بالتضاد ايضا والعكس لا ينتفع به في العلوم الا
عند الخلف في المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا تفيد
تعين المط لانه يبني على نقيض المط ذلك النقيض يقتضيه وربما يتفق في هذا
الموضع ان يوضع بدل المط غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان

تم

ثم دل على ان ذلك الشي الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المط
نفسه او شي من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما في اثبات جهات
العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا منشا الشكوك التي تورد على
قياس الخلف هو العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من
المط اذا كان المط حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال

قوله واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه
فهو بحث آخر يا خط الحال مما ينعقد من الثنائي وبين الحملية ولنا نحتاج
اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المخالفة ويقرنه مع المقدمة الصادقة

التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اورل امارد المستقيم
الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين
الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احد المقدمتين
ولكن هي المسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة
الاخرى ولكن هي المتفق عليها فاذن النتيجة محالة وبين ان ذلك
الانتاج ليس لمقدمة المسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن
من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه بط فالنتيجة حقة واما رد الخلف
الى المستقيم ففي خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني
القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المط على هيئة احد
الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد
حصلت من اضافة نقيض المط وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة هي
كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس
كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج

في الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب
وهو الذي تكون المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة
في الخلف فرد الخلف الى المستقيم بملاحظة الحال مما ينعقد بين التالي المذكور
في الاول لقياسي الذين حلل الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله ولما
محتاج اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف
لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع
الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة
قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو الثالث الاول ورابعه
وثلث الثاني وثمة وضروب من الثالث عليه نقيس اذا كان جزئيا
واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثال تلك المقدمة
التي صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين
جميع ذلك بالامتحان **النهج التاسع** في بيان قليل للعلوم البرهانية
اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وانقياعها التصديق
القياسات البرهانية مؤلفة المقدمات الواجب قبولها وان كانت
ضرورية لينتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة لينتج منها
الممكن والجدلية مؤلفة المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة
او ممتنعة والخطابية مؤلفة المظنونات والمقبولات التي ليست
بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من
المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة

النهج التاسع

يؤلف

يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف تقبلها النفس بما فيها
من المحاكات بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروج الوزن ولا
يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية
ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار
بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي
التي يستعمل المشبهة ويشارك في ذلك الممتحنة الجارية على سبيل التغليط
وان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا
وان كان المشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء
الجدل والسوفسطائي بازاء الحكيم اقول لما فرغ عن بيان احوال
الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية و
هي تقسيمها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما
تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب والمفيد تصديقا يفيد اما تصديقا
جازما او غير جازم والجازم اما يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر
فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان
وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر
فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به وهو الجدل ان كان
ذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة
وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابية وللتخييل دون التصديق هو
الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها فان كانت
ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها

كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها
كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات
البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات
الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات
وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ويسمى ذلك
الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم فالمجيب يولف اقيسته ان قياس
من المشهورات المطلقة والمحدودة حقا كان او غير حق واما سائل يولفها
مما تسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات
ومسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم قياسا كان او استقراء
ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع
الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها
واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات
في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك
الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب
فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء
او تمثيلا ومن القياس ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في
الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور
وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة
في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف تقتضيان تاثير
النفس عنها لما فيها من المحاكات وغيرها حتى ان مجرد الصدق ربما

يقتضي

يقتضي ذلك التاثير والوزن ايضا يفيد بها رواجا لانه ايضا محاكاة ما و
وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون
على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون
فيه الا الوزن والقافية فهذه هي اقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة
واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشتبه
والترويج ولا يتصور التميز لما كانت للمغالطة صناعة ولذلك اخرجها
الشيخ وبعض المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون
فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول
فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات
الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين
ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات في
يكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يعرض فيها انها
اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتالف من الصادقات
والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب
والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ
على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهنين والبيه كانوا اكثر عددا
واقرب الى التفصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال
الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول
تبديع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي يخطئه السبه في مواضع كثيرة
قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري
مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك وتشاركها القياسات

الامتحانية والقياسات الغادية في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة
منها بالواجب قبولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة والمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات
والمخيلات غير معتبرة لانها ان وقعت ظنا او تخيلا فهي من جملتها
والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة
لكل واحد ممن يتعاطى النطق في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبا
الذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة
السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك
في المصالح المدنية اقتصر الشارح من هذا المختصر على بيانهما دون الباقية

قوله الى غايات والمطالب البرهانية كان المطالب في العدم
قد يكون عن ضرورة الحكم قد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن
وجود غير ضروري مطلق كما قد يعرف عن حالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجة فالبرهن ينتج الضروري
من الضروري وغير الضروري خلطا او صرفا اقول ذهب الجمهور
الى ان المقدمات البرهان ونتايجها لا يكون الا الضرورية لما سنذكره
وذهب بعضهم الى ان الممكنات ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشارح ببيان
حال النتايج اولا ثم استدل بذلك حال المقدمات اما الاول
فهو ان المطالب في العلوم كما قد يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث
وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما
ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة
يكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم لنفسه وح يكون الا ممكنا

محمولا لا جهة ويكون وجودية واذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه
الوجودية يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار
للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزايدة للانسان والاقلي الوجود
اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب
ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي
المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر ما يتوقف
عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب
الاغلب لهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات
والممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان
فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا من مطالب
المبرهن خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما
ممكنة واما وجودية والشارح لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور
على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
وبحث في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان
المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي لا يدوم
ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة
ثم انه ينتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات
وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا
فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري
مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية
وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة

مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج
ضرورية فلم لا يجوز ان يستعمل المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا
بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت
المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما
على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو
الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بناطق حال زوال
الضحك لكل واحد من القياس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم
الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده الى علة
الموجبة اياه المقارنة به لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم
من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا
الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير
كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينيا
بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها بالنسبة قولنا كل انسان
فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت ح ضرورية
لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية
في البرهان اما ضرورية في انتاج غير الضرورية فلا تضر لان النتيجة يتبع
اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب
البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات الوجوديات
وباصنافها وبعد ذلك اراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه
فقال فلا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن

اقلي استعمل

اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال من قال
من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان
المط الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهانيات
قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق
مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها واطلاقها صدق ضروري
اقول ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس يتالف من مقدمات يقينية
المطلوب يقيني وفسر اليقين بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات
الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية ونحوها
يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه
ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير الصحيح لان المبرهن
يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم
مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان
او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية
اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول محصل كلام الاولين
يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل معنيين احدهما ان
يحمل الضرورة على التي هي جهة البعض مقدمات البرهان ونتايجها وانما
خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله
وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك
والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتايج

اليقينية وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم **قوله** واذا قيل في كتب البرهان
الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضروريا
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل
في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الاولين اللذين
فسر عليهما الذاتية في المقدمات اقول قد ذكر ان شرائط المقدمات
البرهانية خمسة اولها ان يكون اقدام من نتائجها بالطبع ليكون عللا لها
وثانيها ان يكون اقدام منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون
عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان تكون
محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول
اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا
يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف
اي يكون مطلقة عرفية ملازمة لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب
جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول الموضوع عما هو عليه
حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لا ينقسم الى ما يحمله عليه بسبب
ما هو به كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا
كالخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا
صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا
يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما يشتمل الزائل
بحسب بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط
بكون الموضوع على ما وضع يشتمل الزائل الجميع وخامسها ان يكون كلية
وهي ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا

اوليا

اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب الامر الاعم
كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر
اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس
لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه
كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يخصان المطالب الضرورية
والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث
والرابع وذلك لان الاول يخص برهان اللم وسيذكره مع
الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة
في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص وهو
حصة القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة
وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله**
واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا يطلب اليه وقد عرفت
ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى
الاخر اقول قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه
في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة
معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة
والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون
الى الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا
في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية
هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل ليس كون النفس او العرض
جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما والبعض فانكم تقولون

الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان الحمل الذاتي الانسان
عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في الاول الامر لا من حيث
ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم يصدر عنها اثر فيه و
الجوهر المطلق اثباته لهذا المفهوم ليس كجنس له من حيث هو هذا المفهوم
بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعد العلم
بجوهريتها وكذلك القول في الصورة والجزء ربما هما وعن الثاني
بان المطلق ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته
له وانما يلوح العلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت
ان المطلق لا يكون ذاتيا مقدما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن
ان يكون مقومتين معا بل انما يكون على احد الماخذين اللذين ذكرناهما
في النهج الاول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ
اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسايل في العلوم ولكل واحد من
العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله وعن احوالها وتلك الاحوال
هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة
اقول موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد
يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما على الاطلاق
بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم
الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون
موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان
تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا اخذت موضوعات
الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات

واما

واما في عرضي كبدن الانسان واجزاءه واحواله والادوية والاغذية
وما شاكلها اذا اخذت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك
في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء
او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم
يكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد
او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب
وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي
مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسايل العلم التي تكون اثباتها
للموضوعات هو المطالب فيه **قوله** ولكل علم مبادي ومسايل
فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها يولف قياساته وهذه المقدمات
اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالعلم تصدر في
العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان تبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها
والحدود تمثل الحدود والتي تورد للموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته
ان كانت وحدة واعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم فقد
تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا
لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على
الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان للعلم ما اصول موضوعة
فلابد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها
فغني عن تقديمها استغناء لكنها ربما تخصصت بالصناعة صدرت في
الجملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم

حـ اقول المبادي هي الاشيا التي يبتني العلم عليها وهي اما تصورات
واما تصديقات والتصورات هي حدود اشيا تستعمل في ذلك العلم
وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد
الثلثة واما جزؤه كقولنا الهيولي هي الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام
مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة وهذه الاشيا ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده
متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده
انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم
الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا تصور بها كانت
حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب
الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها تتالف قياسات
العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي
على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتني عليها ومن شانها ان
يتبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسائل
بالقياس الى العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى
سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار
وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا
موضوعا عند شخص مصادرة عند اخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها
معا اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد
يختلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الحجة في

المحتاج

المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها
اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة
هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصها بذلك والحق ان
حكم ثلثها في التصدير واحد واما الواجب قبولها فغني عن تعديدها
استغنا لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا
الشي الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشيا
المساوية لشي واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد
من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به
قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة
المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشي بالمقدار
والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صار
القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد
يكون الموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية
تخصيص الموضوع الذي هو الاشيا بالمقادير ويصير المحمول ايضا مخصصا
بتخصيصه فان المساواة المقدارية غير المساواة العددية فهذه المبادي
والمسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل
الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود
اوضاعا عامة ومنها مسلمة في الوقت لان تبين في موضع اخر وتسمى
العلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة
وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم اخر
اقول في هذا الكلام خلل كثير فان واجبة القبول لا يسمى اوضاعا والمسلمة

تحت سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرة وجميع هذه القضايا بالتخصيص بل الواجب قبولها وذلك عند التصديق بها لا غير واما ان لم يصدق بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادرى كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخ والله اعلم

في نقل البرهان وتناسب العلوم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان المعادة قد مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب اقول العلوم تتناسب وتختلف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة

يكون تام

اللذين

اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين لكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون من هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع بحسب العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوع الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منه وهي المطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا التقييد يكون داخلا تحت الاول فلا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثالث تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسية فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كالاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين

مختلفين ولا يخ اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان
فهو كمثل الطب والاخلاق فان الموضوع فيهما يشتركان في البحث عن
القوى الانسانية لكن عن حيثيتين مختلفين ولذلك يقع البعض
مسائلهما التي في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا
تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض ذاتية
تختص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث
يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك
كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض
له التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث
في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف وكان
من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك
صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين
مقارنا للاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كا
الطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر
انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع
السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا
وفي الآخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع
السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن
بأعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع
قوله والاكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما

يصح

يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني
من العلم الجزئي السفلاني اقول العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس
الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر مبادي الغير المبينة للجزئي
انما يكون مسائل للعلم الكلي يتبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من
هيولى وصورة والعلل الاربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة
الاولى وقد يكون بالعكس منه وذلك فان امتناع تألف الجسم من اجزاء
لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثبات الهيولى على انه
اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني
مبنية على ما تبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا قوله وربما كان
علم فوق علم وتحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث
هو موجود ويبحث عن لواحقه الكائنة وهو العلم ~~وينتهي الى العلم الذي موضوعه~~
الموجود من حيث المسمى الفلسفة الاولى اقول العلم الذي يكون فوق علم
وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب
بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عندهم يكون موضوعه بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من
الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان
نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث
يقترن بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت
الطبيعي بالوجه الاول وذلك يعد في اجزاء والطبيعي تحت الفلسفة الاولى
بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي
هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم فوقها ويبحث عن الاعراض الذاتية

للموجود من حيث هو موجود وهو كالواحد والكثير والقديم والمحدث وههنا
بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه
نقل البرهان والفصل الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتباين العلوم
وليس فيه ذكر تباين العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها على
هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه
اعني ترجمها بل مر ونقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا
على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يتبين به ذلك
الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم
والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشي
من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا تلك المسئلة
كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان يكون بعينها من علمي
الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن النور والبصر
وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران
ولم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من واضعها اليها وهو السبب
بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى
الثاني احق منه بالمعنى الذي قبله الان استعمال المفضل في المعنى الاول
اكثر منه على ان في **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان
هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى
بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي
السبب في وجود الحكم فهو مطلق يعطي السبب وان لم يكن كذلك بل كان
سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود

فهو المسمى

فهو المسمى ببرهان ان لانه دل على آنية الحكم في نفسه دون لميته في
فان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة
هو معلول النسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا مثال ذلك
قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسط بين الشمس والقمر
لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض ارض متوسط وهذا اعلم ان
الاستثناء كالحد الاوسط وقد ثبت التوسط بالكسوف الذي هو
معلول التوسط والذي هو برهان لم ان يكن الامر بالعكس فيثبت الكسوف
ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من
القياسين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محمولا والحدان الآخران
قشعريرة غارزة في حمى وحمى غب والمثبت فيها القشعريرة اول
الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم
الذي هو المطلق في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب
ثم لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا
يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا هو المسمى برهان ان وهو
لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون
فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم الدليل يشارك برهان
لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر في النتيجة واحق
البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل
والعلم اليقين بماله سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فهو مساو او اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان الان فلا
يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب

في العقل مستند الى سبب الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان والواقع في
البرهان يكون سببا في العقل فقط فيكون البرهان برهان ان ثم ان تعدد ما
في البرهان اقدم في العقل لانها اعرف عندنا وسببا بالقدم في الطبع
وانما عرفنا لم وان لان اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي
علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود ولكنه يعطي
ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني
حملي يمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي
هو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه
نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة والغريبة الفاشية
في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء
المتعفنة خارج العروق وح يكون البرهان من الحدود المذكورة في
الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب
هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها
الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة
قوله واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او
معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر
لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر اقول وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر
في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة
في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الاول واهل الظاهر من

المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وما يريد بيانا ان
الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما
ان الحركة الى النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون
هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف
واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر
في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر
على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة
لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون الاكبر وجود الا في
الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر و
الثاني ان يكون عند الاكبر علة انما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق
التي هي علة الحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واياً ما في
غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان قوله الى المطالب من بيان
المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود في الحال وكذا والمطالب
به يطلب احد طرفي النقيض اقول المطالب العلمية ينقسم الى اصول والى
فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى
بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن
ان يقوم غيرها مقامها في الامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة
ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد
قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي
واثنان للتصديق وهما هل ولم ويطلب بهل يشتمل على بسيط يكون الموجود
فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة

كقولك هل زيد موجود في الدار **قوله** ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب
به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل اقول ذاته
الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم
حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بالاول هو السائل
عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها
وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه
التوسع او عند الاضطرار والطالب بالثاني هو السائل عن ماهية
مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما يعبر عن مفهوم الاسم لان
السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم
عليها بالمطابقة والتضمن وكان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب
بما يشتمل عليه شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل
التجوز كان رسما بحسب الاسم **قوله** ولا بد من تقدم مطلب ما الشارحة اذا لم
يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزء المطلب مفهوما وكيف كان فالمط
فيه شرح الاسم اقول وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
جزءا للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم
يجب ان يتقدم مطلب هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل حذا التفسير هذا المطلب التميزة عن قسيمه فان المقدم على
مطلب هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله لا حد دون
الآخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج
في بيانه الى حد مفهوما والذي لا يكون هذا له حدا مفهوما للمطلب يعني

المسئول

المسئول عنه دائما ذلك لان المدلول الاسم اذا كان حدا والحد دائما
يكون بحسب الذوات المحققة كان الحدود ذوات محققة واذا كان المدلول
مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصيل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما
فلا يكون للسؤال بهل البسيطة ح فايدة وح لا يكون السؤال بما قبل هل قوله
وكيف كان فان المط فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان
المط في السؤال بلفظ ما هذا التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم
اما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل
على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء
على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع
ويكون قوله جزء للمطلب في هذه الرواية نصبا على التميز عن المستعمل وقوله
مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف الاولى و
كلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حد المطلب
مفهوما فانه مطابق المراد مستغن عن المحتملات التي اوردناها وذلك
واضح **قوله** فان وضح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما
ان كان فيه تجوز اقول معناه ظ ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول
ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان
حدا بحسب الاسم ثم اذا تبينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا
الاول بعينه حدا بحسب الذات **قوله** ومنها مطلب اي شيء
الشيء ويطلب به تميز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب
اي شيء هو وهو ايضا مما يعد من اصول المطالب ويطلب به تميز الشيء عما
عداه اقول قد يجاب عنه اي بما يميزه تميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميزه تميزا

عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني
عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة و
قد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة معين يطلب تمييز كل
واحد من مختلفات الحقايق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه
قوله ومنها مطلب لم الشي فكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذا كان
الغرض حصول التصديق بجواب هل بذلك فقط او يسال عن ماهية
السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف
كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد
هل في المرتبة بالقوة او بالفعل اقول مطلب هل لم يطلب به العلة اما
في التصديق فقط كما يقال لم مبدا الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب
المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب لما كثرت المكثرون
فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور
ومطلبا للتصديق ويطووا الباقية فيها وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى
مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار
الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب
ويطلب لم تابع المطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر يتخسف
لان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم تخسف القمر فانه يتضمن الحكم
بالخسوف بالقوة ويطلب العلة فيه **قوله** ومن المطالب الجزئية كيف
الشي واين الشي ومتى الشي وهي مطالب جزئية وليست من الامهات
بل نزل عن ان تعد فيها ويستغني عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا قيل
في ذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلق حاله

النهج العاشر

اقول لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة وهي
جزئية لانها يطلب بها معلوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم
فايدتها في ان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك نزل عن ان يعد
في الاصول ويستغني عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما
بماهيته ومجهولا ما نسب به الى الموضوع فيقال هل زيد اسود وهل هو في
الدار وهل هو الان **قوله** فان لم يفطن لذلك لم يعم ذلك المطلب مقام
هذا وكان خارجا عما عد اقول فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول
يقوم مقامها فيقال اي كيفية له واي مكان هو في اي وقت هو وح لا يكون
كل واحد من هذه المطالب خارجا عما عد قبلها **النهج العاشر** في القياسات
المغالطية ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعي
بقياس في صورته وهو ان لا يكون على سبيل صورة شكل منتج او يكون
قياسا في صورته لكن منتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة
او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في
مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا
لكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه ما ثبت به احوال الاوسط في المقدمتين
واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب
القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع
ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل و
ذلك اذا كان حدان من حدود القياس اسمان بمعنى واحد والواجب
ان يكونا مختلفي المعاني فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من
احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل الا التاليف في نحو وضع ما ليس بعلة علة

من المصادرة على المطلوب الاول اقول الغلط يقع بسبب يرجع اما الى التأليف
القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ ابتدأ بالقسم
الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني
الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التأليف يكون بسبب
يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال
وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة
يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على كل شيء
وضرب منتج وقد مر اليه وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي
يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا ينتج اما ان يكون السبب هو ان المقدمات
لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو
المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره
الى ان يفرغ عن القسمة فيشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة
علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس
بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة النتيجة واليه اشار بقوله او يكون
قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع ما ليس بعلة علة واما الذي
يرجع الى مادة القياس هو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو
وصف بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت
على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون
قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان
يقال كل انسان ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان و
ذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات

القيد

القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه
عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي
كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين
اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد عنهما
بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان
السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي
بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من
هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل اقول اي مما يقع الغلط
فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على
المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس الى
قوله فالواجب ان يكون مختلفين المعاني فالمصادرة على المطلوب تشتمل
على حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية
عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها لما مر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون
التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط
مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وهذا يقع في قياس
واحد وهكذا يكون ظاهرا غير ملتبس الخفي منها هو الذي يقع في قياسات
مركبة يتقيض تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب
الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول من الاغلاط
التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما تشتملان على
الحكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما تألف مع النتيجة اما
من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس علة علة

او من حدود يجب لكنه اقل مما يجب وهو المصادرة على المط في الخلل فيهما راجع الى
الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه
اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان
منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان
في الخلل فيهما سوى التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة
معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط فاذن جميع ما
يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الش بقوله
فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع من
قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط
الاول **قوله** واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب
القبول ولكن نسبت في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد
علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل
واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد ولا شك في ان من الكل واحد من
الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان
يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من
يظن انه اذا صح ان يقول انه امرء القيس كان شاعرا صح ان امرء
القيس كان مفردا وان امرء القيس الميت شاعر مفردا فيحكم بان
الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح
انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا و
هو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف

ثبت

ثبت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا مناسب لما يكون الغلط
فيه بسبب المعنى وجه ولكنه يشترك من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة
اللفظ اقول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون بسبب الغلط
راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا القسم وبدا بالقسم الثاني
بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظ اما هذه احب التي في اول الفصل
في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون
الغلط بسبب في المقدمات افرادا وفي اجزائها التي هي الحدود وقسم
الى ما يكون بسبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وجعل على
ما ذكرناه منحصرا في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك اما في
جوهر اللفظ المفرد او في هيئاته في نفسه او في هيئاته اللاحقة به من خارج
او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فظن المركب
او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك
في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم
الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس
فاورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنى لفظ كل حالتي الاطلاق
على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب
الانتقال الى قوله ولا شك في ان من الكل ومن كل واحد من الاجزاء فرقا
وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع
ملتبس على بعض النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان
الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل
بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد

غيرها خود واشار بقوله وربما كان الاشتغال على سبيل تفريق اللفظ بان
يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق في بعض النسخ كيف فرق
كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين
احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وضح فيظن انه يصح قولنا امرؤ
القيس كان قولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا
كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظي كان
وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيهما
ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا
ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي
المحمول فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف
لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة الا على الارتباط المحض
والمحمول هو الشاعر وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا كان
هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي
ليس بموجود الان لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا
والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا
الخمسة زوج الخمسة فرد وعلى قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح
قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا
الى القسم السادس وبمثل بان الظن انه اذا قلنا امرؤ القيس شاعر جيد
وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا
واحدا ثم قال وهذا ايضا مناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك
الوجه ذلك الوجه هو اشتغال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط

المعنوية

المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع
المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور
لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من
قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب
لفظي مقدمة قوله وهذا مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام
المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا الرابعة واشار الى الثاني والثالث
والباقين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع
بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ
اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال
توابع الحمل المذكورة وقد عرفت وذلك اقول يريد به القسم الثاني في
من الاغلاط المتعلقة بمواد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا
فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا ينحصر ان
يقع في الحدود والتراكيب المفردات كما مر في صدر الكتاب فانه ربما يقع
في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها ويكون من القضايا
والذي من القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقع في التاليف
القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي
التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما من جزئين
يستحق احدهما لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به واما من جزئين لا يستحقان
لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل
المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس

والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران
من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشي مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور
المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير
احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل و
انما اوردهما الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما
في ساير كتبه **قوله** فيجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك
اللفظ مفردا ومركبا في جوهره او هيئة وتصريفه وفي تفصيل المركب
وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات واخذ لاحق الشي مكان الشي واخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على
المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته اقول لما ذكر
اسباب الغلط على والى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم
الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئة وتصريفه
ولم يذكر في المعنوية مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وذلك يفيد ما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** والاشتباه في حل
اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات
اللفظية اقول وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية **قوله**
ومن التفت لفت المعنى والجزء ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس في معاني
الالفاظ وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يكرر في المقدمتين او يكرر

في المقدمتين

في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس فيه ثم علم اصناف القضايا
التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه
معاودا ومراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر
لما خلق له تعالى اقول التفت لفت الشي اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول
المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال
بعض شرايط الصحة دون ان يعرف شرايط الصحة واسباب الغلط بالتفصيل
ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وحده ما يخيله اللفظ اي الالفاظ الذهنية
وما يرسخ من صورها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد
المعنى عن الشوايب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى
شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان
المقدمات من اي اصناف المذكورة في النهج السادس هي وراعى
شرايطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه
الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها فهو ليس
بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق
قد تم منطق الاشارات
بعون الله قاضي الحاجات
م م
م م

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع
بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر
التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه
في اخر هذه الاشارات ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي
لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما ويلتبس الباطل
بمشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مباحثهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم
للاهواء لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر
وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار
فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق
الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل
المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ ما تضمنه
كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان
والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده
فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان
وعليه التكلان النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل
الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب
المنطق بالنهج وابواب العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر

العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا اقول الجوهر
يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول
صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى الاول
لانها ليست مما لا يكون جوهرا فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
حقيقتها اي مركبة من اجزاء الاجسام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط
يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول
ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالالهيات
التي هي اقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي
المحسوسات الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات
الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة
والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة
الاولى كما كانت هي نفسها في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على
ما يتأخر طبيعته كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد وغيرهما واراد
ان يقتدي به المتأخرون ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات
من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يعقد الالهي
المتعلق باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصد ذلك
لزمه ان يتبين ما ينبني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها
فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخص ما يحتاج
اليه في مقاصده الذي لا يشتمل على مسائل بعضها طبيعي وبعضها الهي فصار هذا
النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وبدأ بالغرض
في المتن بقوله الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة

وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل
الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته والا
لما بانه على تركيبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل
لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من
كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون
الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا
في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه
جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس
لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وذكر
ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد
المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا البحث
مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام
فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون
وعلى التقديرين فاما ان يكون متشابهة او غير متشابهة قال فههنا
احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متشابهة
وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها
كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متشابهة وهو ما التزمه بعض القدماء
والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل

لكنه

لكنه قابل للانقسامات متشابهة وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في
كتاب له سماه بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متشابهة وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء وتحرير الكل الى ان
يثبت واما الجسم المولف فيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى **وهم واشارة**
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط
من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم
السبب حيث راه وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته
الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم مكشوف اثباته بتجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد
في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاراء الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم
وعن ابطاله بالاشارة … من الناس من يظن ان كل جسم
ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور
والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع معينة
عند منتهى الاجزاء ولا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فكانها مفاصل
الحيوان وسماها باسمها ولسل ينضم عندها اجزاء اجسام تتالف منها
الاجسام او زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن
التماس … ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام
والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا

والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه عن التماس و
هذه احكام مسلمة بين اصحاب هذا الراي اورد الاول منها تقريرا
لمذهبهم والباقية تمهيدا لما بنا نقضهم به عليها وينبغي ان يعقله ليقضوا
الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة
وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك الى اشكال بعسر
كالاشيا الصلبة او بسهولة كالاشيا اللينة واما ان لا يقبله كالفلك
عند الحكما وقد يخص الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم
والغرض والفايدة في ايراد الغرض ان الوهم ربما يقف اما لانه
لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة
بما لا يتناهى والغرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ
مختلفة ففي بعضها هكذا الا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي
بعضها بحذف لفظة الا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في
الغرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في
موضع من الكتاب قوله ولا يلتمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيا غير ما يلقاه الاخر
وانه ليس كل واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا وانه لا
ابتدا شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه
ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي
الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر
فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينافي

الحكم

الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا
يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما
عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض
للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث
يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا
يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لا يذهب اليهما فبادر الى ذكر
القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين
منه شيا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع
بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضيه المشتمل على
القسمين المذكورين اعني الاول والثاني فكان تقديره قولنا ليس كل
واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيا غير ما يلقاه الاخر وهو
يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول
لان احالته اظهر وصرح بنفي الثاني بقوله وانه ليس كل واحد
من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم
كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى
اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار
على نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب
عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب
قوله وانه بحيث لو جوز تجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون لكلها
او حيزيهما او ما شئت قسمة واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه
يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فقسره

النظام ومحمد الشهرستاني
الى نحو الاول
من مباحث

بالجزء

اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء
غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي
وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه
الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم
يشغله لكان خلا كداخل الكوز خاليا واما عند الشيخ والجمهور من الحكما
فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي ... واما عند الشيخ المماس للسطح
الظاهر للمحوي فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من
المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما
او حيزهما او ما يثبت قسمته لكنا لا نناقش في العبارة والمعنى ان الطرف
لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى
غيرها بعينه والعذر الذي بعينه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى
الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما يلقيه حال المماسة قبل النفوذ
والعذر الذي يلقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم
حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين
من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يقيم من
قوله فيلقى غير ما يلقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة
وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام
والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان
اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ
الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد
المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما

العبارة

غير ما يلقيه حال المماسة قبل النفوذ والعذر الذي يلقيه حال النفوذ غير ما يلقيه عند تمام المداخلة صح

يصح

يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة
للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان
المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون
للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن
هذا الكلام على التفسير الث لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على
مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب
ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا بعينه للطرف الاخر فاذا الوسط له وان
لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب وسط وطرف
ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة
من الملاقات بالاسر بل ببعض فراغ والنقسم ما يلاقي اي المداخلة
التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف
الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز
في الوضع بين المتداخلين والوضع بينهما هو كون الشيء بحيث يشار
اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون
بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا
يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الغرض مما نقض الحكم الرابع المذكور
للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الث ايضا فان كان شيء من
ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم تكن الملاقات بالاسر
وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة
يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان
القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها

او لا فراغ للوسط عن ملاقاة الطرف اي لم يبق من الوسط ... عن الطرف الاخر ... مشغول بالطرف ... منه

او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول بانقسامها اشياء
امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها
وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح
اورد من حجج مثبتي هذه الاجزاء ما رضيه لها وهي ان الحركة موجودة
غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والا
ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم
لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به
يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن
جزء لا يتجزى ويتحلل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما تكرر
انشاء الله تعالى وههنا اشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا
التأليف لكن من اجزاء غير متناهية يريد ابطال الاحتمال
الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة
وهو لانهم وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا
لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا
بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا
فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو
حاصل فيه بالفعل فحكموا بتركبه على ما لا يتناهى من الاجزاء
صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا
في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم مخبرون
بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان
الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد حصل من اقوالهم

مقدمتان

مقدمتان منها ان الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وكل ما يشتمل عليه
الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء
لا تقبل القسمة فهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد ذكر منهم وان لم
يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهولاء
يذهبون الى ما لا يتناهى فهولاء كانوا يقولون بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية وقيل وقد نشأ الاتفاق فيما الزم
اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب قطع مسافة محدودة
في زمان غير متناه ارتكبوا لهذا القول بالطفرة ولما الزموهم
وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل
الاجزاء ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول تفكك اجزاء
القريب من مركز الرحى عند حركة اجزاء البعيد وقطعه مسافة مساوية
لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون
البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بالتفكك
الرحى عند الحركة فاستتم التشنيع من الفريقين بالطفرة و
تفكك الرحى بناء على ما هو المشهور قوله ولا يعلمون ان كل كثرة
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودا
فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد
نفسه وعلى ما يكون معروضا له قبله ما كثرة والاولى من مقولة
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على العدد بين
موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا
يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا

عن بعضه

وفيه

مع انه لا احتياج فيها في المقدار
فلا يصح الحكم بان كل كثرة كذا

وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية
لانه لا يكون موجودا في الا ثنتين اذ لا عدد اقل منه لكنه موجودا
في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فينبغي
ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام قوله في هذه مزاحمة
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان
كل متناه يوجد منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل عين العدد فلم يزد كل عدد
متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون
حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الاحاد او يكون وهذان قسمان والشيخ
اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك
التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل عين العدد اي بل عساه لا يفيد الا العدد ولم
يقل بل العدد كما قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه
يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار
وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كانت غير متمايزة
ما بالمقدار الواحد منها تكون في الحيز الواحد
يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية اولشي من لوازمها
اذ لا يختلف الجسم بشي من العوارض لانها نسبة
الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم
يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل نفى
الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم

عدم
عدم الامتياز في العوارض فان النقطة التي هي اطراف انصاف
اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمتاز في الوضع وتختلف
احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة
بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التمايز
والتمايز قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند الذاهل يرتفع
التمايز الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك
حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان
لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى كان الحجم في كل جهة فكان جسم هذا هو
القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة
متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد
الحجم بازدياد الاجزاء وانما تتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في
الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما
وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل
جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه
اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك
بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة
الكلام عليها واقول ليس لهذا الاضمار احتياج لان الضمير
في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى العدد المخصوص بل الى العدد

الى كثرة متناهية يقع على اى عدد يفرض بشرط ان يكون متناهيا
وليست بمخصوصة بعدد دون عدد والتأليف بين الآحاد انما يحصل
بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يفرض اولا تأليف
للكثرة الحاصلة فى جهة ثم يحتاج للتأليف فى الجهات الأخر لا غير ذلك
الكثرة واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى منع قضية
القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى
الفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان
الاجسام المتشابهة الملتئمة دبر لا تتألف مما لا يتناهى اصلا قوله
كان نسبة حجمه الى الحجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر
الى متناهى القدر هذا اتى لقوله ان كان لكثرة متناهية منها
حجم الى قوله لكان جسم الجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح
الى ان قوله لكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذى احاده الى قوله متناهى
القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى
قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة و
المجموع قال المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان
يقال ان كان لحجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها
وحصل منها بالتضام فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر
متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى
القدر الى شئ متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف
من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره
جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم

والسطح

والسطح والخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف
والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية
نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال قوله هذا الاستثناء
لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم و
صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او نسبيا
ما ازيد منه والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول
ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه
فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه
الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى
كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فلبطلان الاحاد
اذا ابطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
الا ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا
من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل
متناهية الا ما لا يوصل بعد اوجب امكان وجود جسم ليس
لانقاده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من
اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع
الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان
بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا
هو المطلب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان
زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان الجسم لا

يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل
الثالث هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة
مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل
غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا
ولم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها
وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال
الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز الذي هو في قوة
قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب وذلك لان تركب الجسم من
اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الاولى
بالامتناع وفي الثانية بالامكان اقول انه لم يقل في الثانية
لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من
الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينقسم وقد
بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم
ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل
الثالث ومن الناس من كاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن
الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك
وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من
يظن ان لكل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا
نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر
والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس
يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو

قوله فقد اوجب امكان وجود جسم فذلك بعينه يجب غرضه ههنا و
ذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانفصالات
التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لانسداده
مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان
يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان
الممتنع هو حصول جميع الانفصالات اما حصول كل واحد منها
فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون
عديم المفاصل الا انه خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما
سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير
مركب ولذلك ذكر الامكان بل هو في نفسه كما هو عند الحس
الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان
امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر
كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال وقوع المفاصل اما بفك او قطع واما باختلاف
عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بالوهم وفرض ان امتنع الفك
بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال كما مر في الفصل الاول او اسباب
وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال
اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج
او في الوهم مثال الاول اما بالفك والقطع ومثال الثاني اما باختلاف عرضين قارين

ومثال الثالث ما يتوهم مذهب النيس اذ لم يكن ما ليتألف جز
احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما
الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لا اهل التحصيل فيه اطنبا
والمستبصر برشده القدر الذي نورده //// لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار بهما الى ابطال
احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا
تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكما
ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان
البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وتسمى الفصل
متضمنا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء
الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد
اطنبوا الكلام فيها والمستبصر برشده القدر الذي نورده اي في
هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه هـ انك ستعلم
ايضا مما علمت من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها و
زمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف مما لا ينقسم حركة ولا زمان
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة
الى غير النهاية ويلزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم
التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل
اشكاله ايضا كذلك ويلزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام
والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية
والسطوح والخطوط تسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال

احتمال

حال علم

احتمال المقادير اذ لم يتعلق من احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم
يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة
والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لانطباقهما في العقل فان
الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها
فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة
والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان
التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فان
قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان الجسم
مقدارا تخيلنا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى
متصلة ومنفصلة قارا وغير قار
للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي
يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والكلام الذي يقابله
رقة القوام فالثخين بل ما اشار اليه على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم
التعليمي ويعني ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول
الاتصال مدرك على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق
على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم
التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصالا ايضا وقد يقال
لهذه الصورة ايضا اتصال او امتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل
وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا لمعنيين احدهما كون المقدار
النهاية لمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالاخر بهذا المعنى والثاني كون

اي الجسم ما يعلم ليتم استدلاله على ما في القسمة للطبيعي ايضا

الجسم يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل به بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول
ولما تقرر هذا انتقول المقدار في قول الشيخ مقدار الجسم متصل ينبغي ان
يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والجسم على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل
على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة
بجسمه وانما قدم الجسم لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعرفون بنهاية
الجسم ولا يعرفون باتصاله ولعدم الاعرف في الاقوال الثلث رجح اولى
والمقدار الجسم المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك
لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة
مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي
شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو
عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ابعاد امرا بينا غير متنازع فيه ولا
يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال
هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف
ان الجسم شي مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها
له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شي له وهو مغاير
لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته
وهو فصله الذي تحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له الانفصال
ولا الفكاك لان الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح
احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم

لان

لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال بحسب الوهم اعني الوهمي ولاجل ذلك
ثبتا ولهذا البرهان على الجزء ساقه فالصواب ان يقال انه احترز به عن
الحكم خرسا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه
غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار
انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على
التمام قوله واعلم ان المتصل لذاته غير القابل للاتصال والانفصال لانه
يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا يريد بالمتصل لذاته ههنا
الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها والقابل لها هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا وتشكلات بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه
العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
ولو حمل المتصل لذاته ههنا على الجسم لكان الان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل
للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة
ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال و
الانفصال بقوله قبولا يكون بعينه الموصوف بالامرين لان القابل
للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون
بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث
اللفظ للذي نظر اليه احدهما ونقص نظرا ثانيه ولا يكون موصوفا بالاخر
كالصورة التي تقدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون
هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال

لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشيء

قابلا لنفسه فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير

بنيته وصورته فقوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده

متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال

وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة

ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال

وهو الهيولى فالمقبول هيهنا هو الصورة الجسمية وهيئاته الشكل التابع لوجودها

وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا النص

يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار كما زعم

الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا المقبول غير وجود المقبول نتيجة قياس

مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان لبعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي

ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو

حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود

المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال وايضا تلك

المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال

ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان

غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور

العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس

الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية

التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر

هو الهيولى واقول هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما

صرف فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من

شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق

ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ان حال

ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه

على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال

بوجود الانفصال على وجود القابل لم يظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه

من غير ان يستمر وجوده وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته

الذي عند الانفصال يعدم ولو وجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا

المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم

اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل

وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبها فهو عند

الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا

هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال

الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان

ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال

حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال

ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال

فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل

ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان تعلم انه لا يمكن ان

يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم

كما سبق الى اوهام المتكلمين والمتشككين في وجود المادة وذلك لان

يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة
بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل و
قابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان
كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض
ومن ذكر ان المادة انما تتصف بالعرض بعد تشخصها المستفاد من الصورة
يتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد
حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد
وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا لمادة توجد في الحالين لكان تعدد
المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا
لمادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها
مقتضيا لانعدام المادة الاولى وموجبا لمادة اخرى وتسلسل الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها
بوحدة ولا بتعدد وانما تتصف بهما عند تعاقب الصورة والفاضل
الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير
ثبوتها ان كانت متحيزة قائمة على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول
الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية والضم
لاحتاجت لهيولى اخرى وان كانت على سبيل التبعية فاذن كانت صفة
للجسمية لم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية
المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان

وانما يعلم الوحدة الشخصية والتعدد الذي قابلها لا عوضان للمادة الا بعد

لانعدام المادة الاولى

مالايتجزى

ما لا يتجزى على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما تحيز
بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل
جسم فيما احسب كذلك ، ، ، هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم
بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا
لقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنا للقابل فان منها
ما لا يقبل الفك والتفصيل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة
ان كان قابلا بحسب الوهم و فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وما لها في الغنى عن القابل او الحاجة اليه
متشابه اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند ورود
الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كل ذي حجم يحجب طرفيه عن
الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فالامر استحضار
وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد ويمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن
لما يقبل الفصل والوصل الى صنفين في الوجود او الوهم وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى وليس العظم فيما يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها
عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث
هو عام كلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص جزئي
وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه
في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في
وجوده والشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة

والفصل الى

والفصل الى

كذا صح

فانها

يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد
في نفسه مغاير لساير الطبايع قوله وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه
متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف
الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا
مع امور تقتضي الاختلاف فاذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها
طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة
فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت لانها طبيعة نوعية
محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا ان
الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه
الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف
اليها محصلا اياها ولا مادة لانها محمولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية
وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما
تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون
نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان
مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق
ولا يكون مقتضيا في ساير الصور له فكان هذا الكلام جوابا عن ايراد

له تلك الطبيعة

نقض

نقيض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في
الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني
مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام
فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة واحدة نوعية محصلة
تختلف بالخارجات وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة
ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت
شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضيه مع غيره لانه مع غيره لا
يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد ذلك اولا في ان
الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في
الملزومات ونقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية
وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل
لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض
الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد
من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما
لم نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على
ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لا
الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات
وتحليلها اعادة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة [illegible]

عنها فهي لا تقتضي شيئا او تقتضيه مع جميع الخارجات
عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية الجنسية
طبيعة جنسية غير محصلة صح

نوعية

لا ينفك

ولعلك تقول اليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال لها
للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض والوهم وما يشبههما
قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا
المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم
المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب
ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي مؤلفة عن بسائط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون
بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا لا
ينقسم وهما كالحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر والشكل مختلفة
وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات
البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح
ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ
حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير
مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها
افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال
المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك
ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها
وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام مدرسه
وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن
ليس يجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت
الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للا
الانفكاك فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل
بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره
الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا قال
خطرها ابالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب
اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم
اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين
فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا
الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك
لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير
مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة تقتضي ما تقتضيه سائر
الاجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في
تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاجزاء
اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والا د

ظاهر الفساد وما لم يتحقق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب
شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك
انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والكل
قد خص القسمة الفرضية باختلاف عرضيين بالذكر لان اصحاب
المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفلكية وقسم التي باختلاف
عرضيين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين
اضافيين وارادوا بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع
بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان
الجميع مما يجوزونه ثم بيّن ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم
ويكون لهذه القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل
القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما
بعضه دونه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع
اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو
فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون
حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في
قبول الانفكاك حكم المتباينين   اللهم الا من عائق مانع خارج
عن طبيعة الامتداد لازم او زائل مثل ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام
يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن
له ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكا

والتي هو

جواز

جواب لسؤال كأنهم قالوا اليس جزء الفلك المتصل بالجزء الاخر منه مثلا في
عن العنصر ولا يجوز انفصال الجزء منه واتصالها بالعنصر مع اشتراك
الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة
فيقال له انما تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني
النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني يأبى اباء عن قبول الانفصال
والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطباع في ذات
لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال ولعل هذا
العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين
اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فتنحصر وكل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص من نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه
كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا توجد للاشخاص المحتملة ان
يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة لعرض بل يكون نوعه في شخصه الا
لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة
لاشخاص ذلك النوع مع العائق عنه لازم طبيعي معناه ان كل نوع
مستلزم لماهيته عن الانفصال يمتنع ان يتعدد اشخاصه في
الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان
نوعه في شخصه وذلك انه لو كان وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل
بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم
الطبيعية قد انجر الكلام الى ذكره اشار الى هذه الشبهة وذكر الفاضل
الشارح ان حجته انما مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو

بحث الطبيعة

واعترض

ممنوع بما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ نبه على ما سلموه
من كون البسايط متشابهة في الطبع واعترض ايضا بان المبدأ
الجسمية عن مادته عند الانفصال هي امور متشخصة ولعلها تمنع
المادة المشتركة عن قبولها وجوابه انا سلمنا ان وقوع
الاختلاف بسبب الموانع ممكن وايراد اعتراضات آخر
تجري مجرى ما ذكرنا قوله **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون
له اشخاص كثيرة فما ق~~ال قوله~~ والعائق عنه لازم طبيعته هذا
الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة
وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان
حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه يعيد المسئلة
المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل
ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة واذن لا
يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون التشخص
الذي يدخل منها في الوجود زايدا على الماهية فذلك الزايد
ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الا كذلك
والا فيلزم التخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة
لا تكون نفس تصورها مانعا من الشركة الا اذا عني بالماهية غير
ما اصطلحوا عليه **قوله** ~~تذنيب~~ اليس قد بان لك ان المقدار
من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة
جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولى لها
وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي

الهيولى

وما يجده عند الاتصال
صح

عن ذلك عائق لازم لطبيعته فانه لا يوجد
للاشخاص المتخيلة لكون ذلك النوع
البسيطة ولا الكثرة تعرض لكون
نوع متشخصة اي لا يوجد ذلك
النوع الا شخصا واحدا او
يوجد الحقيقة وكثرة الاشخاص في ذلك
النوع صح

الهيولى الاولى فاعرفها والمستبعد ان لا تختص في بعض الاشياء
قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان
صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه
المسئلة تفريع على اثبات الهيولى اذ لم تكن من بيان يقويات
الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان التخلخل
لا يمكن صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فيندمج او يتخلل بعض
الاجزاء وينفصل والصغير عند الشيخ ازال هذا الاستبعاد وبيان
كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوي
النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم
صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف
لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن
مقدارها المعين بسبب مقارنتها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد
ولذلك قال الشيخ والمستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا تختص
في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له
ولتكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب
يكون هيولى له وان كان جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا
عندك انه لا امتداد بعد في ملاء او خلاء الا وجاز وجوده لا على النهاية كالابعاد المفارقة
اقول هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم
الطبيعي وهي ايضا مبدأ المسايل اخرى منها اثبات تحدد الجهات
كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع

يتحلل

لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين
الوجهين عندهم مستبعد م

بيان تناهي الابعاد

ذه ولو او خلاء كالابعاد المجردة
عن المادة وراء الخلاء ومراد الشيخ
لا يثبتنا من الابعاد لا يتوقف على امتناع
الخلاء فافهم الله

انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من
علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ما مهد قبله
ودلّ بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب
الجليلة قال الفاضل الشارح رح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى برهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه
متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عوّل عليها افلاطن في ان الابعاد
لا تفارق المادة وان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة
الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة
لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود لا الى
بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل معين ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته
ولكن تنفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة
هذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد
مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية
لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادات غير متناهية
لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان لا الى غير النهاية
والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف

ذراع

ذراع والثالث زايدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا ويمتنع
ان تكون الزيادات بقدر واحد لتصير البعد المتزايد بينهما المشتمل
على تلك الزيادات غير متناه في الطول الاترى انا اذا نصفنا
خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر
ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب
الفرض بسبب احتمال كل مقدار الانقسامات الغير المتناهية فاذا
الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف
ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير
متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد
او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في
المزيد الزايد اجاب الشارح بالمثل الذي لا ينافي حصول الزايد الثالثة
انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد
لا الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على او زيادات يفرض
بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونها موجودة
فيه وتزيح لا المتن بقوله انما تبعد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان
جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا والانص
الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين عن مبدأ واحد لا يزال
البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى ومن الجايز ان

لو يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
من الزيادات اشارة الى المقدمة
الثانية ومن الجايز الخ

يفرض بينهما هذه الابعاد ولا غير النهاية فيكون هناك امكان زيادة
على اول تتفاوت يفرض بعد نهايته اشارة الى الثالثة
ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليها قد توجد في واحد اشارة
الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها واية زيادات امكنت
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة
ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل
عليها بعد وبيّن هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ولا يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقة
بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معها
فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن
ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله
ولان كل زيادة فتكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير
الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود
في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير
المتناهية قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد
واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل
لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل
والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن
صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان

يفرض

يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع
كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية
الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب
عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استتم البرهان والا
سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد
حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد
ايضا حاصلا في بعد ثم لما كانت هذه القضية غير مبينة قصد اثباتها
بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس
للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد
يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل فيه من الزيادات في بعد آخر خروج
فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا
بحد معين لا يمكن ما هو ازيد منه فيكون انما يمكن وجود المشتمل
على محدود من جملة غير المحدود والذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا
يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية
التي هي موجودة بالقوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في الزائد عند حد لا يجاوزه في العظم اي اذا كان للابعاد التي تفرض بينهما
نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه وهناك
ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد

اعظم منه فقد وجب انقطاعهما وان امكنت الزيادة على
اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اى ان
لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد
ويوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وهو محال بقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن
هو ذلك المحدود وجب الغرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم
يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين
مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم
فنبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين
فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو بعد آخر منه
هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو
كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد يوجد
فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط
فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يوجد
بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك
لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما
متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه
لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم
يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك

الزيادات

الزيادات بل بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون — ما لا يملك الابعاد آخر
آخر الابعاد او لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك
الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت
ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى
فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع منفصلة غير واضحة اللزوم فان نظر
خلل فى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة
اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى
وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى
بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت
هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة
بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا
فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان
يكون الكل حاصلا فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا
ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة
عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات فى البعد العاشر فظاهر ان
تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين
الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان
البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على
الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادات
فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة ولا محيص
من ايراده اى تالى المنفصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد.

لعدم حصول صح

آخر فجملة لازما فيما يكون لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وبينا
كل زيادة في بعد فصارت هذه المعضلة واضحة اللزوم بخلاف
ذلك فانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كل زيادة حاصلة
في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال
في هذا الموضع وانما انقضى كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه
قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخر يستعان فيها
بالحركة او لا يستعان بها فيكتفى فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان
فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه
يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط
اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها
قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني
على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما
يبقى بعد ان ينفصل من الجهة التي تتناهى فيها قدر ما منه وبيان
امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق فيلزم الخلف
من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما
مشهوران **اشارة** فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه
التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع
انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل
وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان

ماهية

ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو انه هيئة
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من
واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون
ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل هذا معنى قوله فقد بان
لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني
في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن
ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث
انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو
اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او بحيث يلزمه
لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل واللواحق التي
تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية
اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما
لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وباقي الالفاظ محذوف
لظهوره وهو ان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في
اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لكون
ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور **قوله** كلام الشيخ مشعر
بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة بما يكتنفها او لا يكون كذلك
بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون
بنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بالانفراد
الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان ترتيب

القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيآت التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكشف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيآت التناهي والتشكلات وانما قال هيآت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيآت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وكان يجب ان يلزم كل جزء ويعرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار والشكل وتوابعه فيكون كفرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالكم يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الغرض وذلك

ولم يلزم ... به احوالها ... الفرض صح

لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح لو توهم ان الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وجزم الملحوظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضها على ان كل واحد منها محال براسه ثم اعترض في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات المذكورة لاجل العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الاعلى سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك واذ كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فايدة في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام

ذلك
لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض و
من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان
يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد
الا بعد كونه متهيئا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي
من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه
منفردا عنها هف وما اورد الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون
الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال
قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات
المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يحكم بلزوم المحال مقصورا
على لزوم الفصل والوصل بل وعلى لزوم الانفعال ايضا بدليل قوله وكان
له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل
الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول
بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه
العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي انه لم يذكره من الحالتين اي
لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد
في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجودها لا بد للصورة
في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت
منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في
ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **وهم و**
اشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في الشيء الاخر فان
الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك

مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا شك يرد على ما
ابطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن الفاعل
هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب
ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل
والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا
يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى
طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في
الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور
فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء
المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله الشيء الاخر على
ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط او التي تخالف
احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط
الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه
عنه بخلاف المركب ويكون الجزئية لاحد الاسباب المذكورة فان
وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب خصه بالذكر
قوله فيقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بان المقتضي للزوم
المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة
قد عرض لها بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل
فيها فصيرها كلا ومع ذلك السبب بعينه ان يجعل لما يفرض جزءا له
بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا

واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن
سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن لم يبق حكم
حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة
اوجبت لهيولاها تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزئها
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
لها بعد ذلك جزء اما الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل

اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت
لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل
المعين الذي له بها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها
الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك فان القوة اسم
المبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان
متشابهة والمراد ههنا هو الذات نفسها او ما يصدر عنه الفعل لذاته
وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره
او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب
ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون
صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا
له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل
اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل
المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا
بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها لفظ صورة الكل احدهما مخصوصة

لكون

لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون
ومعناه لا يكون للجزء صورة للكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح
وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا
يعود الى لفظ الشكل المقدم ذكره **قوله** فهذا له عن عارض ومانع
وسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها وتجري بها اي هذا
الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما
الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل
فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب
مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها الممتنعة بالطبع من
الانفصال عليها **قوله** واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك
وجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا
وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية
والجزئية فليس يمكن ان تقال ههنا لحقها من غيرها شيء بحسب الكلية
وقوة ما او صلوح موضوع لحق سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء
بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يميزهما لان نفس طبيعة واحدة فلا تقتضي الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف
هناك وتختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها
الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل والمقدار بذاته لم تصر كلا وغير كل

ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك عن
الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله
لا يكون بعدها في قوله ما للكل ويكون على حذف المصدر
ما مدة موصولة معه الذي حصل

قوله واما المقدار لو انفرد [illegible]
[illegible]

بذاته
يجب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة فان
وهي اصح وفي بعضها الا في نفسها لا من علة ولا من مقارنة فان
وتقديره لم يصر كلا وعبر كل يجب الفرض المذكور في الفصل المتقدم
الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها
باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان
يقال يلحقها شيء من غيرها يعني الفاعل ثم قال يجب امكان
وقوة يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة
ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل
اليه لكونهما عرضين وقد ظهر بهذا ان الفلك فيه ما هو الصورة
النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
اللحوق ان خالف الجزئية الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل
والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم
يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة
متخالفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت
المواد والا فالصورة ايضا وحدها تخالف فيهما من غير احتياج الى
مادة **فان قيل** تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب
لكونها اولى بان يكون كلا منه **قلنا** ولكن تقدمها في الوجود
وحده سببا في المتقدمة على المادة والجواب ان المادة هي مبدا
الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض
المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته ويقتضي الاشياء

مقدمة

تقدمه ومتاخرة بسببه على ما سياتي بيانه فلذلك احتاجت
الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه**
هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول**
يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها
بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او
غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف
للتحلية المذكورة واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق
على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها
حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون
الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي بعينها تتخصص الهيولى
وتعينها على ما سياتي بعد **قوله** ولو كان له في حد ذاته وضع
وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع وهو
قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق
وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان با
ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حامل الحجم هف او غير منقسم كان
في حد نفسه منقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه
منقسما على الاطلاق فهو منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان
الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع

قوله

منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير
وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك
الامتداد ولانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المنقطع شيء من
المشار اليه فاذن لا يكون المنقطع منقطعا وكل منقطع اشارة فهو ذو
وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة ممتدة
اليه والتي تجاوزه يكون منقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان
في نفسه منقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا
او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المنقطع لا يخلو اما ان
لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين فكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير
الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد
الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مأخذ الاشارة لم يبق الا اثنان
فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما
او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها
باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها
فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها
والا لكانت جزءا لا يتجزى واي محل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح
هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج
فيه الا الى التنبيه **تنبيه** فلو فرضنا هيولى لا صورة وكانت بلا
وضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص لكن ليس يمكن ان

ان

ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك يريد بيان امتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين العقم الثاني من البرهان المذكور
في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية و
كانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها و
صارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير
ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع
او يحصل وان حصلت فلا يخلو اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها
دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره
او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع
وكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان
كانت حاصلة قبل ان لحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان
قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظرا في الوجود و
الشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين و
اعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للاكتفاء فليس يمكن
ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال
لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة
بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع العقم الاول والفرق
بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن هنا لان الهيولى قبل

الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن
ان تعال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة
انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع
آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان تعال الى نظيره في الوجود وهو ان تكون
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه
الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك وهذا وكان
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه
الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء
بسبب ولحقت صورة الماء بمادته هناك فحصلت الهيولى مع
الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها
والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة
والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن
فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن
ايضا ان تعال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان
تعال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي لحوقها تخصيص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء الصائر ماء تكون موضعه الطبيعي مخصصا
بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا
الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردا
فهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة

بالهيولى

بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو
بيان ان نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي
تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
فيستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان
تعال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم
بهذا القيد لئلا تعال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية
على ما ستذكرها انما تقتضي نوعا من المواضع لكون كل صورة نوعية مقتضية
لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الى الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول
الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية ولاجل هذا
خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان تعال في
الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال
الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة
السابقة اعني الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء
فعند الموضع الطبيعي للماء اي الوجود الصورة المائية فيه وانما لم تقصد
اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي
الى الموضع الاول فتخصيص ذلك الموضع جزئي بسبب الوضع السابق وهو
معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق
الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن

نزاع في انا جعلنا ها مجردة في الفرق بينهما ولما ابطل القسمان
ظهر امتناع الوجه الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى
المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز
الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال
السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظر من سد باب ايراد المعارضة
بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة
لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن
ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى و
الكائن في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص
هو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة
الكلية الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينها
مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه
في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان
الوضع السابق ايضا يعين تخصيص اقرب الاجزاء منه بها وههنا
اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح
ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يخلو عن القيام باحدى الصور
النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا
اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز
بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة
نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى
الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال

بل انه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بجواز اتصاف
الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان
الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير
مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوصاف
واحدة فافهم تذنيب فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن
الصورة الجسمية وفي نسخة الحسابية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على ٤٢ نسخة الحربية صح
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك
اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم
ابطل الثاني في الفصل المقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين
الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث والاصل
ذلك امر الحدس بابطال ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على
التقسيم الى القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الرسم
في ذكر الحدس ان امتناع افتراق الهيولى المجردة بالصورة لا
يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان
الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس الى قولنا المنعكس عن مقترنة
لان الهيولى المقترنة بالصورة لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام عن مجردة اصلا صح
هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد عن الصور الجسمية تنبيه والهيولى
قد لا تخلو ايضا عن صورة اخرى اقول تريد اثبات الصور النوعية
وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو الى المقارنة

نعني لا يخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن بهذه الصور
مقابل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك
الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها تارة دون وقت ثاني
اورد مهنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم
ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية
غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور
واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب سهولة
الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب
امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولى
منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك و
الالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة
من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات
وهذه امور مختلفة غير راجعة لذواتها فهي انما تجب لعلل بعضها و
لا يمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة
ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله كما تبين في علم
ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة
ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق متساوي النسبة
الى جميع الاجسام ويجب ان تكون مختصة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان تكون
صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد

هذه الامور وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع
خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في
جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون
في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان
او وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما مر في النمط الثاني فاذن
لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم
يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم
المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم
ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول
الانفكاك وغيره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض ويحقق كونها مغايرة
لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في
ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض
فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه
الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل
اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور
المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة في
استناد اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
موادها المحركة بحسب الصورة السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف

توابعها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها
من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة
الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي لبعد وضوحها
تعلقها بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه يجب ان يحصل بسببها
الاجسام انواعا وصدورا للاعراض المذكورة ومنها ان الفلك
لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصورة
لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا
وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا
للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج
اليها لجواز ان يكون لبعض تلك الصور اعدادا للبعض لصعوبة القبول المقتضية صح
لسهولته والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة
لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فان
القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يكون الامر بالعكس
الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها
تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما جعل بعض الصور العنصرية
اعدادا فغير معقول لان الامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام
منها المعارضة اولا بان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية
ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور متقومة بالجسمية دون

وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك صح

كالمقتضية صح

فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول اعدادا لسهولته ومبداء العدم يجوز ان يكون عدما صح

واما استناده الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون الفاعل قابلا صح

لان الاعراض المذكورة ليست فاعلا لها الا انه مظاهره واما اللازمة فعلى ما هي عليه مواضعها وصح

لم يمكن

لم يمكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض مختلفة
غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض ينافي
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب
عن الاول ان الصور ليست من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها
ان تقوم الهيولى وهذه الصور يقومها من غير دور على ما سيأتي
بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور
وشروط مختلفة الا انه فهذه الصور بعضها التي تقتضي الحيز بحسب
ذاتها والتي تقتضي الحيز بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون
في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل
تلك الشكوك على قواعد القوم الا ان من غير الاحتمال الذي اوجبه هذا
الفاضل اشار اليه واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود
الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور
بل يحتاج فيما يختلف احواله الى مميزات واحوال متفقة من خارج يتحدد صح
بها ما يجب من القدر والشكل قد اشار الشيخ بتمام ما فيه الى ان الصورة
الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في
الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين
في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر
غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت
الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح جوابا عن سؤال اذكر على دليلين متمام اولهما انه لما استدل على ان

الشيخ

الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما
للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان للقائل ان
يقول العنصريات غير مختلفة في المواد بحسب استوائها في المقدار و
الشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل
صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما
كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هٰهنا والجواب هو ان اسباب
الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة
للامور اللاحقة فقوله لا يكفي في وجود الحامل حتى يتعين صورة ما
اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون
الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل
والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للاختلاف
بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية
والحقيقة بل تحتاج الى علل تقتضي تغايرها وانفصالها عن العناصر
الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال
مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا
لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا
اكثري فان الاشخاص من حيث هي متماثل تحتاج الى علل بها وجودها التقصير
باقتضائها لا الى سائر العلل علل التماثل ويريد بالمعينات والاحوال
المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية.

التي

التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الى رحمة فان
جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلة.
قوله وهذا سر يطلع منه على اسرار اخر قال الفاضل الشارح كون
كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء
ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية
لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول
ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث
عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام
وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه
في نفس الامر فهم وتلخيصها واعلم ان الهيولى مفتقرة
في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة
هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا اذ تكون الصورة
آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة المقيم
باجتماعهما جميعا تتقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة
ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون متقدما
به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سببا ما آخر خارجا عنهما يقيم كل
واحد منهما مع الافتراق بالآخر ثم يريد بيان كيفية تعلق الهيولى
بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال
الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان تكون
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من

من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة
اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى
اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة او واسطة
للعلة فحصل من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ
واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واول التلازم عند
التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة
تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين
ليس لاحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود
احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك و
يظنون ان التلازم بين الشيئين ليس لاحدهما علية للآخر ربما
يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في
ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا
بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة
للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين
ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة
فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون
القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي
بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد
التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها

اولا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى صح

وقسم

وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم
الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان
ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم
هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين بانتسابهما
لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال
العقلي الى قسمين باق وذلك الثالث ليعم كل واحد منها اما مع الآخر
او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في
وجودها لا في ماهيتها كما هو ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف
انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى
مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها كالفاعل
ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة
شك لفظي هو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فان المقارنة
اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرة
عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل
العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى
ذات الصورة التي متى وجدت وجب ان تكون مقارنة
للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم

بعد وجود الهيولى أقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا
انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يكون يقال الشيخ لم يذهب الى
ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى
انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز
ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك
الا تأخر صفتها عما تأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان
الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة
لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو
عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونا متضايفين ثم
ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب
الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين اقول اما تلازم المتضايفين
فسيبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه
واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب
في علية قال الفاضل الشارح الفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة
واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد
موقوف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة اقول
الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه
والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد

الطرفين

الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون
لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى اشارة الى
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من
اراد ان يذهب الى احدهما وهو ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما
يكون مقاما به الاخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج
من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء اقول
لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا
على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر
ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا قوله
بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون
لسبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وتتمة لذلك القسم
لا قسمته قال ثم ههنا شكان نطلبهما الاول انه لما ذكر ان قيام
احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون
لسبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال
قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن
ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود متكافيان في الوجود والثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد
منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة
كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم
يكن ذلك القسم مذكورا في التقدير الاول لعقل الاقسام منافيا للمورد

فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر والاثبات رفعه وليس احدهما اولى بالمحلية صح

القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول
هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسياتي بيانه
بقول البسيط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين يأبى ان
يكون منهما **اشارة** اما الصور التي تفارق الهيولى فلا بد لها فليس يمكن ان
يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا الات
ووسائط مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد
القسمين الباقيين   صورة العناصر تفارق الهيولى
الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا ازال
الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما
صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق
والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد
من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا
الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول
عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا
تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان
القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين
بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين
الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله ومنها يسر
آخره السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدا الكائنات غير الهيولى

والصورة

والصورة بل شيء آخر دائم الوجود يفارق بعض وجود الهيولى عنه
لا بانفراده بل بما عاقبه من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع
وجودها منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة
قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة ما
ما معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد
فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد وبانفرادها
فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك
شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يضاف
الصورة اما من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد
تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود
الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل
واحدة منها ويقيم اخرى بدلها وفائدة الكلام اثبات هذا المبدأ
المفارق سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة
الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا
يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعة فانها لا تكون
عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة
المذكورة هيهنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن
الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب

ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في
الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد
الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة
عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس
من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي
هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان العقل
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على
الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل
وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على
المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من
حيث الوجود كالجسمية المشابهة والتشكل في الوجود وكالجسم
المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود
الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا متميزا له في التصور
وقد تطلق على المتصادفين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن
علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيهما ولا يكون لاحدهما بالآخر
تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم
المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية
ثم قال الرابعة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل
وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون
علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء

فهوا

فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان
يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود
بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات
المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزؤه
فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما
فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما
عليه بالعلية والمتقدم بالعلية اخص من المتقدم المطلق ولا يلزم من
نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية
لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة
وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي
في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة
ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي و
التشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان
الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في
تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه
فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث
هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في
هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة و
تقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى مقدمة

على الناشئ للتشكل وبها اما متقدما ان على الجسمية او موجودا ان معها
فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة
وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها
على الهيولى وهذا محال وللقايل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة
المقدم عليها ما
علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد اطلتم
به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونها شريكة العلة اقول
قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث
كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى
اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة
لان الصورة من حيث هي صورة ما لا تجوز ان تكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان تقتصر الصورة متشخصة قبل وجود
الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وستأتي
لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت
سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود ومعناه لو كانت الصورة
علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة لوجودها على الهيولى
اقول وفيه اشارة لما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود ومعناه ان
الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى
ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل

لوجودها تكون جميعها سابقا بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق
على السابق سابق **قوله** حتى يكون بعد ذلك عنه وجود الصورة
وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون للصورة وجود عنه وجود
الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية
ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى
يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة
وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى
وتاخر الصنف الاخر عنها **قوله** على انها معلولة من جنس ما لا
يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الكون
قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم
نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثم نبين انه
قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما
بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا
اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا
عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مستلقي
هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن منفكة مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء و

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى عبده ١٢٧٥

ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تكون حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة
علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في
ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوالها المعلولة لما سبق
فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من
الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة
عن ذات الصور فان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات
لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا
هذه ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية
وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا بهذا الفاصل
قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في
الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه
العبارة يجوز ان تكون بعض اسباب وجود الشي انما يكون عنه وجود
شي يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشي انما يكون عنه وجود
شي مباين لذاته فان العقل ليس يقتضي عن تجويز هذا ثم البحث
يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد
بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد
بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود
القسمين جميعا في الخارج قال الشارح ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل

اشار

اشار بهذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لا تعلق
لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت
الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل
به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال
الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور
فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى
ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى
بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة هي
صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون ايضا
لثبوت هذا الحكم لنفسها شرطا لوجود الهيولى فتكون الهيولى مع
كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن
ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ودليل
الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود
الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى
حتى تكون بعد ذلك على وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له انها
اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدالة على
انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك الشي فلما توقع هذا الاعتراض ههنا
ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها
فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ذكره الشيخ في هذا

الموضع الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان تكون تلك الصورة بعينها مع جميع ماهيتها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك على وجود الصورة
الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى
يكون بعد ذلك للصورة جميعا وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة يجب الرد اليس اشار بقيد الخوض في بيان استحالة ذلك الى
ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت
معلولة الصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول عين المقارن
لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج
بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها بعث بما المقارن وجودها فكيف
يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات
عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى
مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق
البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر
ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه
لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود كالفردية
للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة
مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة للماهية على
ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شرطا لها كما ذهبنا اليه

بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود صح

بهما

بهما فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة
بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة
ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب بين
امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة
في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
كل قسم منها داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان
فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن
هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة بها لانه لو كذا ... حقيقة
الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور
التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل
الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى
سبب لوجود تلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله فتعين الهيولى
سببا من اسباب ما به او ما معه يتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجود
للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او
واسطة على الاطلاق وفيها بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او ما معه يتم
وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا ما به يتم وجود الصورة لا
ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه
والباقي ظاهر فتمم وتنبه ولعلك تقول اذا
كانت الهيولى محتاجا اليها في ان تكون للصورة وجود فقد صارت الهيولى
علة للصورة وسابقة فيكون الجواب انما لم ينقض بكونها محتاجا اليها في ان

الوجود صح

يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انهما محتاج اليها في وجود
شيء لوجد الصورة قبله او معه ثم تحقيق ما يحتاج الى الكلام المفصل
قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة
لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى
الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه وجوابه
ليس كل ما احتاج اليه الشيء وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد
لا يكون وتحقيق القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال وللقائل
ان يقول القول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقولون فان قلت
بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القول بكون
الصورة متأخرة متقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى
لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة والجواب
انه قد ثبت ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى
وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن
الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد
من قوله انما لم نفصل بكونهما محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود
اي لم نقل هي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها
وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها يحتاج اليها في وجود شيء لوجد الصورة
به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي
والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون
قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشيء من حيث اتصافها لا على الصورة من حيث هي صورة ثم

تحقيق ما بعد هذا الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر
من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم ان
الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تكن
المادة موجودة وان عقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يوجب
ان تقوم بعينه البدل الخاص بالهيولى على ان تكون الهيولى ثابتة فاذن
لان الذي يقوم يتقدم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة
لا يمكنك ان تدبر الا قدمه يريد بيان كيفية تقدم الصور
العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة
على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة
علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الخامس من الاقسام الاربعة
التي صدرنا الباب بها وهو ان تقال الصورة محتاجة الى الهيولى و
هذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة
ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية
اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون
بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة و
اذا كان كذلك فالشيء الذي عقيب الصورة الزائلة بالصورة الثانية
مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم
من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق
ان يقال وانه يحفظ ذلك البدل بالهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن
حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا
ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى

فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو ممتنع
قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول ان هذا
الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة
المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى
تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو قوله فتعقب البدل مقيم لا محالة
للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما
وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين
فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان
يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان تعقب البدل
لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح
في بعض الاشياء وبالبرهان **واقول** لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود
الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي
اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى فاشار
بقوله على انها معلولة من جنبتين لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق
فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للآخر مطلقة
لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث
هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة

ومقدار او صح

ذكره شرح

محضة

واما
محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود و
الشك الاول الذي اورده الشيخ ينحل بما ذكرناه مرادا من كيفية تقدم
احدهما على الآخر واما الشك الآخر فليس بوارد لان امتناع انفكاك
الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه
الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث
هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى
جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فيقتضي يدل على انه
ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وبهذا هو من
باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي
هو الصورة انما هو جوهر يقوم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اي
اعراض لانها آفات اجسام متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصها بها العارضة
لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما
قوله فعلمنا ان تعقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس
نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون تعقب الاين مقيما للجسم
المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة**
ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد
منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه   يريد بيان امتناع
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون
هناك شيء آخر متقوم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر
فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا بما يكون اقامة كل
واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا وان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ

لها الهيولى

الكتاب ظ وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الش ثالث الاقسام الاربعة
التي اوردها هو ولا يجوز ان يكون شان كل واحد منهما تعلقه
مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم
كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر
فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد تبين بطلانه
وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الش
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد
منهما غير محتاج الى الاخر وبان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من
الشيئين اللذين يوجد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث
هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود
كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير
ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه
الحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور
ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة
اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما
الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الش بان المط بيان
ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر صح وجود كل واحد
منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل زدتم الاعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى
البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا يوجد الا معا
مع انه ليس لاحد منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت

الى الآخر

الى الاخرى لما جاز ان تنفك عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها
الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى
الحصار في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون
الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون ابطال الدعوى
بعينه دل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد
ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل
واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظن الفاضل الش ولا الاحتياج بينهما دائرا كما
الزمه بل هما ذاتان افادهما شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك
الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته
بل في صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف
والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث حملا ان كل واحد منهما
محتاج لا في كلها بل في بعضها الى الاخر لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن
ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على
سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي تكون من المتضايفين ليست من
جنس ما نعدم بطلانه بل هي معية عقلية مناسبة لما نحن بصدده وحال الهيولى
والصورة يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من
غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما
لم يكن تعلقهما مثل تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن ان يعقل منفردين
بخلافهما ولذلك اجتمع مع تعقل الصورة المبين وجودها الى اثبات الهيولى
ثم ان المتضايفين يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور.

يخالفه

فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى
والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء، قد تبين فيما
ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من
غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الآخر تعين
الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة
او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها
شريكة للعلة وللصورة في الفاسدة الكائنة تقدم ما يجب ان يطلب
كيف هو انما خص الفاسدة الكائنة بما ذكر لان الصور [illegible]
فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابدا وكيفية التقدم
هي ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا الفصل وهو انها شاركت شيئا آخر في
العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى اشار الى
انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى
توجد عن سبب اصل وعن معين متعقب للصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة بين انه هو
حتى فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل
السابق والمعنى هي الشيء الذي شارك الصورة في العلية هو وهو الذي
سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المنحفظ لوحدة العلة
على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها ما هي
فان الصورة لا يفيد الا الاخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل
بنفسه وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما

قوله — تنبيه الى — و — الصور — الاخراج

يتعلق

يتعلق بها من الجسمانيات والالات والمحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما
سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقب الصور فهو السبب الذي
يقتضي تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء
الهيولى لا اصل وجودها فهو معين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة
الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي
يفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصورة المتجددة المتعاقبة
واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي
في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك
الى مفيض الاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية او قسرية يتجدد ما لحق من القدر والشكل على ما مر في العلة التامة لوجود
الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور فينبغي ان
يحمل عليها بامورها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه
ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون
تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل
متعقب فيكون فاعل التعقب هو السبب الاصل ولعله سماه لاجل انه
علة لوجهين احدهما بلا توسط والآخر بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو
اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين حمل قوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة
للهيولى هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة الغائية شريكة السبب
الاصل في اقامة الهيولى لما شاركت به الصورة الزائلة وجاء علة لما ده

قوله

جوهر اغير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية وبتشخص
بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير
هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى
ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة ان كانت لمادة
اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ منهما ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة
يتشخص بالاخرى في هذا المقتضي الدور لانا نحيل ذات كل واحد منهما علة
لتشخص الاخرى ولقايل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى موقوف
على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحد منهما
الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس
بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان منع
هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد
منها موجودا فكذا هاهنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة
معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا
من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما
تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة
لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه
الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما
بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة
فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي

شكال

مطلقة

مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير
علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع
انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لا
كثيرا الا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع
والاين والمتى وامثالها المسماة بالمشخصات وظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من
حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم
واما قول هذا الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان
الشيء المطلق يمكن ان يوجد بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوجد بشرط
الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه ذهب بهمنيار
والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود
اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها
بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وقع للشارح اولا ولذلك نقول
لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه وكل واحد منهما مع الآخر في التقدم
والتأخر والذي يخلصك من هذا الاشكال معرفة وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح
اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة
فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما
يمكن رفعها ان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا
بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما
لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى

الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه بانه لما تلازما زمانا
في الرفع فليس احدهما بالتقدم اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص
بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها
والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث
الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة
علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما لو وجد بهما معا اقدم من
ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب**
يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورة في تقدم
الصورة هذه الحال الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات
باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل
واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من
الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من
جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
فاذن هي الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء علة
والاول باطل لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج
اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل فيبعث البدل
مقيما لها وتهيأ البدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا بان القابل لا يكون فاعلا
وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام
واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد

واقول

واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا في شيء آخر وهو ان الاستعداد الهيولي لقبول
الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد عن مبدعها وفي العنصريات
غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان
الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيطه
وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه **الاول**
الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط
ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو
وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار
ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة شيء ذو وضع لا جزء لها والصورة الجسمية
لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم
التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار
التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت
مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث البواقي
فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله
الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي
انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات
البسيط اولا وبعضه لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند
انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة
وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الآخرين
فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط
وكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين

فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو
النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال
الفاضل الشارح انما لم نقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط
كم والنهاية من المضاف المشهوري فنهايته لذي النهاية فاذن القول
بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به تناهي الجسم واقول التحقيق يقتضي
ان هناك امورا اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين ثلثه ص
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني
له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول
كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية
مضافة الى ذي النهاية   والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقومه جسما
بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا
امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن للقوم ان يتصوروا جسما غير متناه
الا ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه   قال الفاضل الشارح مراده
ان السطح والتناهي ليسا جزءين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن
تصورهما حتى يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه
ثم اعترض عليه بان تصور الجسم يحتاج في معرفته بالكنه من الهيولى والصورة
الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما خاصا بالرسوم
ولعدم معرفتهما بالكنه بالحد ومشتملة عليهما اذ لا يكون تصور الشيء غير مقتضي
لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي

اقول

اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه
في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة
اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة المشتملة على الاخيرة
فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه
يدل على مادته والسطح والتناهي في العقل كونهما جزءين عقليين اذ هما ليسا
محمولين على الجسم فنفس الشيء انهما ليسا بجزءين في الوجود وذلك لان السطح
يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور
كون ذي السطح وذي التناهي جزءين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما
ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة
النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما
الاولان فظاهر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يعقل الجسم وقال لا يفعل
ايضا يلزم معترضا على قوله من حيث يلزم التناهي انه يشعر بان السطح يلزم
الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المأخوذة عن السطح يمكن
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذ لا يكون
معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة
~~للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل~~
~~عروض السطح له ثم قال ويمكن~~ ان يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي
وهو مناقض لحكمه عن قرب بانها من المضاف المشهوري فلعله يعني بذلك انه
اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مجردة

وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له صح

وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى
معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا
تعقل فانظر لهذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي بما الابعاد العرضية صح
وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض الامتداد والجسم اولا ثم
السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين نزيل يلزمه
هذه الشبهة   واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع قوله
فموجود لا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة
والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة   يريد بيان كيفية
عروض لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا
يعرضان لهما مع عدم التناهي يجب ان يعرف اولا الالفاظ التي يستعملها
في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون
جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو
يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى
ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار
بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرها واذا قطعت الكرة بسطح
مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا
فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا
تتحركان هما قطباها والقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على
سطح الكرة الذي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين
وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين
اما القطع واما الحركة   واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركتها قوله

او بالعرض

التسلسل

او بالعرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين او بما
لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع
ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة في
داخلها نقطة فمعناه انه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم
هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها   يريد ان
الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة
هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات
المختلفة هي المركز واما الفرض فظ واما قبل عروض هذه الامور فوجود
مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقط في الثلثين
متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك
الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في
موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع
فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في
النقطة فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك
الانقسام الغير المتناهي او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل صح
فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا
يرتفع برفع الحكم مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض
يرتفع اذ

فيها شيء لم يكن فيها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد
المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها
عن سائر اجزاء الخط الا انها ممتازة بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها
لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض ينفصل عن النقطة
وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط
قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا
ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم
والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها
ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها
اقول وههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال
بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل ما تتأتى لك تأمل ان الابعاد
الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه
وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض
يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية فكأنه يدعي كون هذا الحكم اوليا
وهذه المسألة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد
هذه المسألة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد
بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت
النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم وبامثاله فان من توقف
ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا
للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر

الصور

الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية
هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان مما اعظم
احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل
مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يتمانع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط
من حيث الطول حكمها حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم
النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع
عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم مشترك فيه المقادير باسرها
ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام
ذوات اوضاع تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وتجدها
في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة اعظم
وتارة اصغر فيتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة
كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها احتمالا فا
قدريا فان كان ما بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري
وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء
والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
في جميع الجهات من شأنه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها
وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما

واحدا

بالملاقي منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا
مفطورا ولا يبقا ولا الذي لا يتناهى الشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب
الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها يتقدر الخلا
الواقع منها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا ثم بين
ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة و
التقدير انه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل
ما كان كذلك فهو اذن كم متصل اعني البعد المقداري اذ هو كم متصل غني
الجسم واذا كان الخلا عنده ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيا محضا كما
زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية
واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية
لا تتداخل لاجل بعدينهما فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام
في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء
يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين
مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل
لا يقوم بلا مادة وهو مما بين في اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم
المذكور صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلا بعد ذو مادة
فاذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ
هو بعد صرف واذا اضاف اليه الثانية صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ينتحى

عند سلوك الجسم اليه فالخلاء ينتحى
صح
ومادة

~~فهما دة فالخلا بعد ومادة فهو اذن ليس بعد~~ عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت
له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي
من الخلا ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء
وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله اشارة
ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل
قولنا تحرك كذا في جهة كذا او دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود
كان من المحال ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو ما لا
فبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي
التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة والاشارة الحسية
بسمتها ووجه المناسبة انها كما تتحقق بنهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان و
الجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف
كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياس احدهما ان
الجهة مقصد للمتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة اليها
ومنها الاشارة فهو موجود اشارة واعلم انه لما كانت الجهة
مما تقع نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات
لو صح جهاتنا ولها الاشارة يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه
بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس الضمير

بالتنبيه

ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا يجب التصديق فان
ليته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت
الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة و
الحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت الحركة اليها بل هي اما
ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا
وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل
اما ان يقال انه متحرك بعد الى الجهة او يقال تحرك عن الجهة فان كان
تحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان تحرك عن الجهة فما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو
طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف تحدد
الامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات
الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وانما افرده لاجل هذا الموضع
لان من الواجب تقدم بيان الآنية على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة
ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وحقيقتها
طرف للامتداد وغير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات
وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة الى الحركة والا
جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي
وضع الى حركة اليه وحركة عنه الى حركة [illegible] وهذه القسمة حاصرة بالقياس وحركة بعد
الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم

بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم
لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ولعود القسمان الاولان والا فجاز
ان تكون جهة الحركة في المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة
حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك تقول ليس من شرط ما اليه
الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد
البياض فان احتج بهذا في دفعك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وانما
ما شككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس
يحصل الجهة مما ينحو تحصيل ذاته بالحركة بل مما ينحو بلوغه الى القرب منه او وا
بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت
الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود وكان وجودها
وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق
هو الفرق وعليه بناؤنا ما يتلوا هذا الفصل من الكلام
الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي
قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي
في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن
ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصد
وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان
الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا
يكفينا الا ان يثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي
غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني

في الجهات واجسامها الاولى والثانية (١١) الاجسام تنقسم باعتبار
الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاول والى ما لا يتقدم عليها
بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية. **اشارة** اعلم ان الناس
يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما بيننا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك
يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل
الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها على
بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد
طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد
الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق
والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا
الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين
ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي
ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
ثم يستعملها في ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا اعتبار
ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت
الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم
واحد بل العكس في نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة
اقول وهذا صحيح ثم قال حاذيا بعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد

فلنعد

الطبع

حدودها

حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية
والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث ليست اطرافا لامتدادات
بل امتدادات هي اطراف لسطح ولا حرج الى المقصد فنقول الجهات الست منقسم
الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما لا يتبدل به وهو الاربعة الباقية
وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان
القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه
تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل العرض
سواء نصر الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا
وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق
والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين
على طرفي قطر للارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا
يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من
اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل
بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر
من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان لان الاول
يسيح منه الذي يظهر منه توجه حركته يمينا ويحتمل ان يعني بذلك القدام والخلف لانه
ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وسماهما يشبهان اليمين والشمال
لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما بيننا فتفسير قوله وما يشبه

اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقدر
هنا كون الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث صح

ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبهه بالان
واما ان الرعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه
وما تقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة
لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي
فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط ثم من المحال
ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان
يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه ~~ويجب انه~~
ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو ذلك فانما
يتعين فيه حد واحد ان فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان
وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنان فالمحدد
اذن اما ان يقع لجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع لجسمين والمحدد
لجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين
متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر المحاط به دخل المحاط به في ذلك
التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي
يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه
خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان
يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الشيء اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى ممكنة الا بما يجب ان
~~يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الشيء اولى بان يقع منه في محاذاة~~
~~دون اخرى ممكنة الا بما~~ يجب ان يكون له معونة في تقرر الجهة ويكون جسمانيا
ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه ومن البين ان تقرر الجهة وتحديدها انما يتم

بجسم

بجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد بين
متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله الا
بتقرر اثنين مع محاذاة نامي الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات
وضع والجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء
او كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود
المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متباينة
وكون الجهتين بالطبع والثاني يجب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين
بشيء مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذات وضع فهو اما جسم واحد تحدد الجهتين معا او جسمان تحدد كل واحد
منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا
من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا
يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لرجوع
تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان
تحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن
ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود والمحدود بطل هذا القسم بقي ان يكون
اما جسما واحدا الا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل
لان المحدد لجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد
امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بما بعد من محيطه
وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا الا من حيث هو واحد واما
القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين

بكمده

لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل
واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والشيء ان يحصل لاحد
منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر
منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس
باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل
جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد
وهو ايضا يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات
هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار
دورا والا تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد من
حيث هو واحد ولا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وينتهي الى الحكم
بتحديد سمتين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات
الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه
الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة لا به بل بما لانه قد يفارقه
ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي
بجسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة
الوجود على هذا بالعلية او على ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل
جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته
اليه واما ان يكون من شانه ذلك الاول هو الذي لا تجوز الحركة المستقيمة عليه والثاني
هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو
الى ان يعود جهة يتحرك فيها لا محالة ويمتنع هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي

بلغ

لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح
منه ان يخرج عنه ويفارق ويطلبه ويعاوده فيجب ان يكون ذلك التحدد بسبب
جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
هذا القسم لا يمكن ان يجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة
حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو لهما متاخر عن الجهة والمانع
بعينه امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم
لانه متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه كما هو معه اعني
الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان
ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب ويظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز
ان يفارق وضعه فلا يصح منه الحركة المستقيمة فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة
في نسبة الحركة من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا
لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والى جهة لطا اثبات المحدد هو التمايز الجهات
بالطبع لا الا بانها كيف كان واذا كان البرهان على ما هي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات والفرض لهذا السبب خصص
بالطبع من الجهات بالنظر وهي وربما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على
ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما
الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما تحرر بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد لها
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم

ويجوز ان يكون بالطبع فاذن رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات
الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث
هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة
بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه
ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاولى بما ذكره في النمط السادس في بيان ان
الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلا مقارن لوجود ذوات
الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلا ايضا عنه والمتأخر
عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه
كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو محال **بل نقول**
يصح ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع فيكون
فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق
فيكون له موضع لا محالة يريد ان يثبت ان محدد
الجهات وكونه غير ذي جهة مناسب لما يريد ان يقول في تقريره الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم
ذي المكان ومماسة بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر
والمراد ههنا ما هو احدى المقولات فهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى البعض والى الاشياء ذوات الوضع عن ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه
كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى
بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء
الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى اعداه مما هو محاط وظاهر كما ذكرنا

ان القسم

ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني
فله الوضع والموضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد مر ان
محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق
ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق
بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان
لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه [illegible]
ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فمتحدد بالاول
موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق
ثم ان كان للقسم الثاني وجود كان محاطا بالاول متحددا موضعه به اي كان محدد محيط كما
يحدده ويحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد
بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على الشك لان غرضه تحديد
الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى
تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو
ان المحدد الاول الذي لم يحدد جهته قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له
موضع على ما عرضته وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه
الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون متقدما على موضعه
الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وح لا يكون
هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فان المحدد الاول هو المحيط المطلق
فقد كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني قوله

فان كان للقمر الثخين وجود يتقوله يتحدد بالاول موضعه بها على ان وجوده
لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله يتحدد به موضع الثخين لانه يلي المقعر
التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي
هو المقولة لان الوضع الثخين بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعين بقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي
له موضع الا لحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب الشك ان الحجة
على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب
ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه مكان اولهما ان هذا
ينتقض لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان
مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم فانها تكون مستندة اليها هي اقدم لكن
الشيخ مستعين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان
الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات
للعناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكان النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون
فلك القمر هو المحدد المعتبر الذي يطلبه النار قال ولاجل هذا ان السكوت
شكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثخين لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق
اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا
فلقوة هذا الشك احكم بشكك الاولوية اقول اما وجه تقدم المحيط
على المحاط فقد مر وسياتي له بيان آخر واما الشك الثخين فليس بوارد اما اولا
فلانه يقتضي ان يكون محدد السفلي جهة الهواء هو النار ومحدد الى هو الهواء وهو

مما لم

مما لم ينقل به قائل واما ثانيا فلان المقعر لا يطلب هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو
مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك
الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع
اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس بعجب من كون فلك القمر علة لمقعره
الذي هو مكان النار ان يكون علة التحدد للفوق فاما على الاصل المذكور فاذا
فرضنا متحركا يتحرك على ما حيز النار ويصعد في فلك القمر يحكم بانه ذاهب
الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق لما حاذيه فاذن
ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق اما قوله المقعر المطلق هو الذي يطلب
جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع
هكذا فان كان للقمر الثخين وجود يتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثخين
ووضعه لم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان
غير الفلك الاعظم يتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع
المحاط كفلك زحل ثم يتحدد بما يتحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات
المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثخين في قول الشيخ موضع الثخين بالثاني المعنى
ويكون الاول انما يحقق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي حقيقي
بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط
بينه وبين المبدا الاول بما ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وعلته ايضا بان
يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه
في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما سنذكره في النمط السادس
والفاضل الشارح ذكر ان تمام التقدم وسط ان يقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان

قطعاً ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون
بالطبع ويبقى ان يكون متقدماً عليها بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر
ويكون متشابه النسبة وضعاً لا يعرض له اجزاء فيكون مستديراً بالمحدد الاول
لا يجوز ان يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم
منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة تحته دون جهة يقتضي امتياز
تلك الجهة عن اخواتها المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تحققه الوضع متشابهة
لانها ان اختلفت بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص
القرب بجهة والبعد بغير جهة البعيد ويعده اختلاف جهات اخر المحدد ويلزم
من ذلك ايضاً تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزائه في الوضع هو
الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل

اشارة

الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع
يريد بيان حال البسائط من الاجسام الذي البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس
فيه تركيب قوى ولكن قد ذكرنا بعده عدة مواضع ان الطبيعة على معان وذكرنا
بعض تلك المعاني بحسب الحاجة منها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعل وبهذه وبالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما
يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون بل مع انضمام
شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن
بها وهو الجسم وذكر ذلك للاحتراز عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة

ما يكون

ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي الحركات بما هي
فيه كالآلات مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات
والتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لاخراجها عن كونها مبدأ
اولاً لانه بمنزلة الآلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس
الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك
بذاته لا عن سبب خارج ويراد بالعرض ايضاً احد معنيين احدهما بالقياس
الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن
السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء ليس متحركاً بالعرض
كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض ولا طبيعة لهذا المعنى
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد في هذا التعريف
قولهم على نهج واحد من غير ارادة ويخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس
وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة
او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة
هو القوة الفلكية ومبدأ لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة
واما القوة فقد ذكرنا انه مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وذكر
هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا
الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو
مريض والحاصل يقتضي ان الشيخ يقول الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة الواحدة قد يتكثر الى انها باعتبارات مختلفة

كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع
اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اولى تركب من
جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل
جميعا شيئا واحدا   والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال
وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف   فانها اعراض
لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف
والكم وغير ذلك فطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سياتي
في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس
منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات و
الاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك   فالجسم البسيط لا يقتضي
الا شيئا غير مختلف   هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بصحيح
لما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول ومنع المقدمة المذكورة مبني على هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة مع كبرى
القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة انتج ان القوة
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا
الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اصلا ثم
الكستعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من
موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه وضع مبدا استيجاب ذلك
بيان

بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع معين وشكل معين فاذن في طبيعته وانه -
طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف
الاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان
يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف ثم قال
الى الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة عند بعض الوجوه
لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولهما واشترط ان لا يعرض له من
خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا غير طبيعي
كما في الحرارة والا بالمكعب للماء فان احدهما يصعده والآخر يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك من الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المرتبطة بها
وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى هذا التقدير يكون الوضع هاهنا
هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة
الذي يعرض بسبب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه
مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد
الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو
كون الجسم بحيث تقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما
تقدم وليس يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع هاهنا على ذلك
المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض
للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج

وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا
عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج
وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا
مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة
عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طبائع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب
الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ
ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين
ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
منهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لما زال عنه
زوالهما لكنه لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبهما
وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
المحاذيات عنه وكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل
وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي
الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن
لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تحيزه المتمكن يقتضي تحيزه المكان
فمكان الجزء بعض مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع
لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والحادث على سبيل الابداع قبل التركيب
لطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجوده قبله حالة الابداع وهو محال والشيء لو

طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو
مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة
المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل
امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه
غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني اما ان يكون الاجزاء
التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية او
يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات لـ جهة
بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب
في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ
لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث
وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور
فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المحاذيات له عن الاماكن
التي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي تقاومه كالحديدة التي تجذبها
قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ او تساوت المحاذيات
عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان ركبا على
وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء الى مكانه ان
لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان
صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان
للمركب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى
اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من تصحيح.

ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد
منهما بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان واحد
وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون
الشكل الذي يقتضيه البسيط واحدا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة
عن قوة واحدة لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل
واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو
الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون اثر الفاعل الواحد في القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان
كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال
المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال
كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن اسنادها ايضا الى الجسمية المشتركة بينها
قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فممتازة عن العادة
التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل
ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان
استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة
واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع
بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاها
تلك الكيفية لا يخالف اقتضاها ذلك الشكل بل هو مركز له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر

لما ازال الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن
العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من
وجه ولبقائها عليها من وجه ولبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان
الفلك عنده لم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز
ان الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان
الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو فيه بسبب تساوي
الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع
قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا
بان متممات الافلاك والنقر التي تركز فيها التداوير والكواكب من الاولات
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة واتم لا يجوز ان حصول
ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط او اما مركب
والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع الكرات
بعدد البسائط الذي في المحل المركب وان كانت مركبا من قوى فان كانت تلك
القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز
ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة
كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية
ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع وكما
ان اتصاله ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل الفاعلية في الفطرة الثانية
غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية
نباتية او حيوانية مع تقاصر اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل
في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية يلزم من ذلك الفلك كرة

۱۸۱۲ازان

يختص بها من فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع تشابه الصورة الاولى المتصلة
بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب اجزاء العلة المقتضية لوجود
ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او بقوة مقصورة بالصورة
الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المقصورة على تقدير بساطتها
وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان
مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركب مع الغير ونحن
ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم
من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل
منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل ولذلك لم يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط
هي كالات لها ليس علة فاعلة متشابهة الافعال

تنبيه

الجسم في حال الحركة ميل يتحرك به ويحس المانع وبه يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد
اسباب الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما
يحرك بتوسطه وسبب احتياجه في ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان
كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن
ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى
او باكثر منه فتكون ابطا منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء
والمراد من السرعة والبطوء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة الى رتبتها فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء
بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة

التي

التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني
اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الا
بحسب المانع وقد يوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه
بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله
الجسم له حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا
بقوله ويحس المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله وان تمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما
بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده
والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
اشارة الى انه قابل للشدة والضعف وقد يكون من طباعه وقد
يحدث فيه من قاسر غيره يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه
ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان
يزول لما كان الميل هو السبب القريب المحكم للحركة لو جبها كان
منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة
كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند بروزه من الارض و
ميل الحيوان عند انبعاثه الارادي ومنه ما يحدث من مباشر قاسر خارج من الجسم فيه
كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك

بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي هو الذي بحسب قوة الميل الطباعي
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول
القسري وان ضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب
الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر عنه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالنشفة او كالنخالة الذي لاجله ينطرق
اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة
وكان من الممتنع ان تحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة
تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا مع ان
تقتضي الشيء شيئا وعدمه معا كان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في
جسم واحد بالفعل لكن كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى
بالعرض كحركة الشخص في سفينة نفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات
ويخرق الهواء بمسلمة وهو ميله بالعرض الذي هو لكان [illegible] بالذات واذا طرأ على
جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم
باحد الموانع الخارجية والطبيعة معاني اعانة قليلا قليلا وتقوى الطبيعي بحسب ذلك
وباحد ميل القسري بهذا الاستعاضة قوة الطبيعة في الازدياد [illegible] ان تقاوم الطبيعة
الباقي من الميل القوي يشتغل الجسم عديم الميل ثم يحدد الطبيعة مثلها [illegible] الضعف
الباقية فيها وتشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر من قوة الطبيعة والميل
القسري [illegible] من الامر الحادث من الكيفيات المتضادة [illegible] ذلك فنقول

قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث
فيه من خارج غيره اشارة الى القسري وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول
فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري الطبيعي وعوده
عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ومثل في ذلك بالماء
وهو قوله ابطاله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء المسخن كيفية البرد
المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة
بين غايتي الحرارة العرضية والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة و
تارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك
بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال من الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل
المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة لا يسمى بهما وذلك
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود
العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود المضادة كالحرارة افناؤه
وعند الخلو عنهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند
وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب مخالفه افناؤه وعند خلو
الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق لتندفع الاشكالات التي
تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
اللذان رميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف جبل يجاذب
طرفاه بقوتين متساويتين مختلفا   انما يكون الميل الطبيعي لا محالة
نحو جهة هو خاصة الطبع   لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت
فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل ويسميان [illegible]

وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية بكون تحركاتها وجهات حركاتها
فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له ميل لانه انما يميل اليه بالطبع لا عنه
لما كان الميل الطبيعي لا جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود وهو حال السكون بالطبع فان
الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو
عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو
على الارض يجد تحته ثقله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون
في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم
الذي هو نقطة والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها
الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والجزء المنفصل عنها
بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس خارجا من ذلك
المكان واذا اصار بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها
وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل
القسري او كانت الحركة بالميل القسري اقل وابطأ لما ذكر الميلين
اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان
يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور
لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقل
ابطأ الى الحال الكائنة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة الى ان
الجسم الذي لا ميل فيه بالفعل ولا بالقوة لو فعل ميلا قسريا تحرك به وبالجملة لا تحرك
قسرا الا فيتحرك قسرا في زمان ما مسافة ويتحرك مثلها في تلك المسافة اخرى فيه
ميل ما وممانعة فيلزم انه تحركها في زمان اطول ولنعين ميل اضعف من ذلك الميل

يقتضي

يقتضي في مثل ذلك الزمان ويقطع ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى
نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل
تحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا المفروضين ذي ممانعة فيه وغير ذي ممانعة
فيه متساويين الاحوال في السرعة والبطء هذا محال نريد بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع وقبل الخوض فيه نقول
قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة
والبطء فنقول هاهنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان
فقد تعرض من المختلفين مناسبات وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد
من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك
في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول
فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك
في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون
نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان
الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء
واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان و
المسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان
توجد الا على حد ما منهما فهي بمعزل عنه غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا
اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها
من السرعة والبطء المختلفين بحسب الملائم وتبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل
يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية الى مبدأ ما طبيعة او قسر تحتاج الى

بحدود حالها تلك اولا شعور لهم بالملائمة بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق من المتحرك
وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها
تفاوت والعائق اذا فرض عدمه فلا يمكن ان يكون لا يقع ايضا نسبة تفاوت
والميل في ذاته مختلف والتفاوت الذي نسبته بعين الميل وما يتبعه اعني الحد
المذكور من السرعة والبطء يكون لشيء اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو
الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته وهو كاختلاف قوام
ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا
يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان
هما مبدا الميل الطبيعي والارادي فان يلزم من ارتفاع نفس المعاوق اعني الخارجي
والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فاثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسلك هذه ووجه
الاستدلال في المسلكين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء
فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة
فهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا
ثبت ذلك فليفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ولنفرض
معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من

الاولى

الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم
المعاوقة ويلزم من ذلك التخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا
ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما
مر وهذا التقرير معاصديهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فمجموعها واحد للمعاوقة
وتختص بما عدمهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال
انما تختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها وتختلف زمان الحركة بعد
انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك التخلف ولا المحال المذكور
وانا اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع
حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطء حيث فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع
الى المتن فالدعوى المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا فيه بالطبع يمكن
ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو
المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم
آخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول ولنتكلم جسم
ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان
عن ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل
الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك

مثل مسافة لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم
الخلف واما المحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض الفاضل
الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما تحصل عند اجتماع الافراد ولا تتوزع عليهما بل تنعدم عند التجزية والفك
فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج
الطبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام
الطبيعية منه ان يلتقي متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال
فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية
ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه يستمر في
الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما تكثر
في موادها وتنقسم بانقسامها ويتساوى الجزو والكل فيها وهي كالصور والطبائع
ومنها ما يحل جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول واما عن الثاني فبالمنع
عن التاثير بسبب الصغر وارد لانه بسبب مانع خارج وقد اشترط في الفرض
المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثالث انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية
الى المعاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة
بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية
هناك واما في القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام
واما الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بيّنا من الفرق بذكير يحسان يتذكر
منها انه ليس زمان ولا ينقسم حتى يجوز انه يقع فيه حركة ما ميل له ولا يكون له نسبة

الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان
المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط ومع ان كانت حركة عديم الميل واقعة
فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبتنية على النسبة
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون
له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام الحق له
في ابتداء وجوده من جهة ذاته او الحق له من اسباب خارجة ولا تتعرى من
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا
بطباعها دون مكان الاخرى بحسب غرورايها وان كان لموضوعه من ذاتها لم
لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فان
كذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم
يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل فلك ينبغي ان تعلم اولا ان
كل شيء تقدر يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغير المقومة لماهيته او وجوده
فافرض كل جسم كذلك والتفطن هل يلزمه وضع وشكل واما الحدث فانه لن
يتحقق ذات الجسم عند الحدوث لمكان دون مكان الا الاستحقاق لوجه ما من
طبعه او لداع مخصص او اتفاق فان كان الاستحقاق فذلك ذلك وان
كان لداع عرضي الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد فرضناها
عن الجسم وان كان اتفاق فالاتفاق لاحق عرضي وستعلم ان الاتفاقيات
تستند الى اسباب عرضية وقد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا
وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما افرده الى هذا الموضع لانه لما
ذكر استحقاق الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا وذكر الميل
بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحيث

يكون
ما في الكتاب ان يقال لم يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان
له موضع او وضع وشكل والوضع هنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما
قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل بعطف او لانه يعم الا
كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء
حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق ولاجل اسباب خارجية
اتفاقية لا تعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب
ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى
بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد
الحدوث لا ينتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل حصل ضده
الناقل بوجوده كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزوي مخصصا
بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها
عن الارض وحصولها في موضعها هو علة وان كان في ذلك بمعونة ذاتها لانها
لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض
ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزوي يخصص
بها بحسب استحقاق يقتضيه طبعها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه
كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا
بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والشبهة على الجواب بان كل شي قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما لحقه من خارج بحسب ما سبقه وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه بحيث
محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا فيكون الحكم كليا مناقضا للمشكك ولما قال كل جسم

ولم يذكر

ولم يذكر الموضع اقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وتخصيصه بالذكر له بمكان
تبع المشكك به اكثر فانه لا يخصص الجسم بمكان دون مكان لا لمرجح يرجع اما
الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما
الى المحدث كداع مخصص واما لا غيرهما كالاتفاق والاول هو المط والثاني
والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند
الى سبب غريب يتعذر وجوده ولا يتفطن لمن يطلب الى الاتفاق وسيعلم ان
كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة
من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ويعلل حاجته ويقبل التبديل
وفيها من طباعه لها مانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن
الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا يخلو اما ان
يجب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجب بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير
الواجب انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية بعضها وتلك الاحوال قابلة للتبديل
والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت
مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن
انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع
فكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية لبعضها لا اصول واجبة فانتقالها عنها غير
ممكن واما جزويات العناصر فحصولها في اماكنها الجزوية غير واجب ولذلك
كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب لزواله

عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما نتلوه **اشارة**
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذاة من بعض ولا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والتنقلة
عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل
الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير

يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس لبعض اجزائه
التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بطلان على امتناع ان يكون لمحدد الجهات
اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع
الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه.
وهو محاذاة لها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من اين غير فاذن ليس
ليس واجبا بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والتنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها
واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم
بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن
ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب المستقيم
وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود
الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع
البتة في موضع اللحق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان
محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى
قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال
ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة يصح على
اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض

ذلك

ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول
الاستعداد التام والاول لا يوجب الحركة المستديرة لان امكان احتراق
القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به موقوف على
العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فلو وجب ان
تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها
كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها بما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة
الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متشابهة وان يكون لها سول لا
نتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتخيل
بما يحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان
بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن
الموانع الخارجية يمكن فرض التحرك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني
ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي عن عرض هو لوجود الميل
المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع
ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة
منحصرة في ثلاث حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالمقول البسيط على اثنان
مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية
بان يستدير عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ
المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل وكما
وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص
بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود
حركتين مختلفتين في جسم واحد **اشارة** وانت تعلم ان هذا التبدل

الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء
من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد
جهته وصفه بتحدد من خارج محيط نعني ان يكون بحسب جسم من داخل
معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل بأي معنى

تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة الى المتحرك قد يكون
للساكن والمتحرك يجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة
محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة بحركة على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا
ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يخالفا شيء من الحركة او القطبين او المركز
اما اذا اتفقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون
محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما
بل امكان تحرك محدد الجهات في دون تبدل النسبة لا يجب عند متحرك على
الاطلاق بل يجب شرطا ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** ان
الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد لا جسم آخر يكون عنه
وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا يخصه ويكون احد المكانين خارجا عن
الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى
ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها
بعد كان راجحه قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجحه المجوهر
تمكن هذا المكان بالطبع قابل المنتقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم
فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم الجسم القابل للكون والفساد
يكون له قبل الى يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم

والكون

والكون والفساد بما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة فالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان امتناعها في جزئيات
العناصر وتقرير المطلب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا
آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا يجب
طبيعة النوع عنه على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا
واحدا وعلى هذه المسئلة بنى هذا المطلب وهي في الاجسام المقتضية للصور
المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو
الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه
المسئلة بان يقال الطبائع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا
والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد
المكانين خارجا عن الآخر ولنعد الى تقرير المطلب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما
ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون
مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما
الى المكان الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل
لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا [illegible] الجسم الذي مكانه
هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه
هذا فان الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم
من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال المجوهر متمكن هذا
المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن من حيث التخصص لانه لم ينتقل بل انتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل
مستقيم **وهم وتنبيه** فان سكت وقلت يكون ذلك

المتكون او الخارج الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت الشوعية
ان يقع خارج من كانه فان اللصق ليس هو في المكان بل الحاصل واشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه يستحيل ان يكون
في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها الى شيء وصرفا
عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يمكن مفارقته فيه لموضعه الطبيعي
فلا ميل مستقيم فيه فهو حما وجوهه عن مانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يتقدمه
اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان وكون وفساد وليس عدم والسه(?)
ولهذا فانه لا ينخرق ولا يسمي لا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر يسخن الماء المؤدي
الى فساده   هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والثانية
جزوية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير و
مستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين
وعبر عنه لما ذكره اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء اي الحركة المستقيمة وصرفا عنه اي المستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله
في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما
عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة
الواحدة انما لا تقتضي امرين متنافرين(?) اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي و
الجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الذي هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء آخر غير ما تقتضيه اولا واما اقتضا

الحركة

الحركة المستديرة فهو امر مغاير الاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما
منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على
الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس
في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك تستند
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا
واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين
احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا
يمكن مفارقته لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال
بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى
ان الحاصل محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي عن شيء لا
على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك
لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فيعني
عدم والسه(?) والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم
على الحدوث والبطلان(?) وايضا على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير
ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده وبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع
اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار
بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع
الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه
لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار بقوله

وذلك بقوله ولا نمى فان النما هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او كلية عن بعضه الخاص اذ انه لا يجوز عليه الحركة الكمية واشار اليه بقوله ولا تتخلل ثم قيده بقوله استحالة موثرة في الجوهر ليستتبع النما المؤدي الى فساده وكون الهوا منه لا لان سائر الاستحالات عليه جائزة بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يعلم بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسيط لانه داخل في كلامه بالعرض والعرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة تتقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والحرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه**

الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية مبتدئا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل المحسوسات وبتمم الفصل التنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء او اعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالحس عيانا

والاستقراء وقوله قوة مهيئة للفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب اصنافها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد هاهنا الكيفيات وهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعها مستعدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مبدا للتاثير في شي اخر فهي مبدا التغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مبدا للتاثر عن شي اخر فهي مبدا التغير والحرارة والبرودة كيفيتان محسوستان تقالت القدماء في تعريفهما اي الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسايط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذكر الشيخ في الشفا وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شي منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذه حد اللطيفة في الاتصال التفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوضع الواحد واما التخدير فقال هو برد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات تحليلية وان اللذع يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل لفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المستندة الى الحرارة والبرودة في تاثيرهما لا سايرها المترتبة عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار

والبارد والمتوسط منهما في الكثيف واللطيف والمتوسط منهما بحسب الازدواجات
الممكنة منها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها
ولذلك لم يتعرض له لكنهما جميعا يشتركان لانفعال مشتري الذوق والشم لجنسهما
والعامل في طبائع الممتزجات بحق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال
الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان الفقاهة من
الطعوم للحس بايرها في الذوق وتسد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة
وقوى مهياة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين و
الصلابة واللزوجة والسلاسة قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا
يشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها البتة مما لا ينفعل
موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة
التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس في ذلك تعريفها لانه لو
اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون
الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهوا ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة
بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث فيه بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفا
ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة
الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع
لانه لا يريد هيهنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتامل ولا يستقل بايراد السؤالات
القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه يقتضي قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة بما يقابلها وقال
الفاضل الشارح اللين هو بحسب الاصطلاح مثل فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل

والثالث

والثالث الاستعداد وقبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو
الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني الشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث الى
ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل
الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب
تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة يتباينان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة
والصلابة واللين لا يتباينان لانها المحسوسات بل الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما
عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني
الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجريهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة
ليست هي سهولة الشكل لانها غير اضافية وسهولة الشكل اضافية وانها انما يفسر بها
على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه
اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم
التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ
ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي
سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة
تسمى الرطوبة واليبوسة وهما بعضان يكون الشيء معدا نحو الانفعال
ثم اذا امعنت واخذت التامل وجدتها مع تعرى عن جميع القوى الفعالة لا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد وعني

انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما للجنسين مثلا يكون بلا
لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته مستمرا الى الحرارة او البرودة مثل الذهب
والنحاس وكذلك الحال في الهيئات المؤدية للانفعال فان المعتبر يلزم الاجسام
العالم التي فيها رطوبة او يبوسة لانها اما ان سهل تفرقها والتصاقها وتشكلها
وتركها التشكل من غير حاجة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما التي لا
يمكن فيها ذلك اصلا فكثير منها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى
عنها جسم او يسمى لها شئ انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك   الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة و
المسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك اما ان الحواس الاربعة بهذه
المحسوسات انما تكون بتوسط جسم كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بنفسه وغيره واذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط
الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن
الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا
يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل و
الاستقراء يعطينا انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة
والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة
وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها وانما
ان تسمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات
اوائل الملموسات وهي التي بها يتميز الاجسام العنصرية وينفعل بعضها
عن بعض متولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله انما
الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه**

والجسم

والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض   اراد
ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية
اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان بتحصيل
منضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها التي
تجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك
على تحديدها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها التي لها في امكنتها الطبيعية والحركة بها
ويستدل بذلك عليها وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول
وقد حاذى في ذلك الكلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له
يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول
في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما
فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بحسب الكيفيات الاربع التي لها بحسب
الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض الكيفيات لبعض
هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء
وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا
يرتفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات
واورد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد ابتعادا من الجميع اعني النار والماء
اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر منهما باسناد كل واحدة من هذه
اليها وبدا بالنار لشرفه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية ثابتة
بنفسه لا صورة تقوم بجوهره الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك

الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صورة يدل على تساوي طرفيها
ليعلم ان هذه القول حمل للنار بمحمول او معرف لماهيتها وكذلك في البقية
الاخرى والماء عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع الشارح في
مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل
الشارح وانما قال بطبيعة النار والماء لا في الهوا في الارض لان من الناس
من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهواء والارض الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذه الترتيب لانه اراد
تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس
على الاخس قال في هذه الاحكام ليس محل الاختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا
الى ان النار البسيطة في ذاتها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود
القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة
موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من
المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس
ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان
النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان ان كان
هو البلة فالمانع هو الماء لا غيره ان كان يبوسا ولو السكل فالمانع في البقية
غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وان فسر بما هو
سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ بريء من النقاء على الوجدان
الظاهر كلامه ولا شك ان اكثر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها
هو الماء واشدها انبساطا هو الهوا ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا لقياس

او استدلال

او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا
والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف بالنسبة اليها اذا
سخن لطيف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الطبيعية
وبعضها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخمسة ايضا وبين ثلثة حرارة
الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء وظاهره لم يذكرها
وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء
بالقياس الى الماء حارة ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار
بارد اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى
الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان
الماء يشبه به اذا اسخن ويلطف اي يتحلل ويشبهه بتبخره ويتصاعد
في جوه لا كونه هو الا ان ذلك لا يكون لشبهها والبخار هو اجزاء صغار مائية كبيرة
مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة
تقتضي الثقل والكثافة للسخونة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو
اثقل واكثف ولو لم يكن الهوا اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه
لكنه اخف والطف فهو اسخن والارض واخلت و
طباعها ولم تسخن بعد بردت واذا احمدت النار فارقتها سخونتها
وهو استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والحلة المسخنة هي اشعة العلويات
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها واذا احمدت النار
وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يعد منها السحاب الصاعق
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها
على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة

الادخنة

على جوهرها مكانه فوقه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من
والابخرة الارضية المقصورة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخا
هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزا
ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهوا
وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى
الشيخ تشبه الحديد تارة وتشبه النحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها
النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في معادنها فهذه مختلفة الصور ولذلك
لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الهوا حيث يستقر فيه الماء ولا الما
حيث يستقر فيه الارض لما بين كيفيات هذه الاجسام ابيح
منها بيان صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف
الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيده بحجة اخرى فاستند
اقتضاءها للامكنة المتخالفة على انتسابها الى اختلاف الاثار يدل على تباين
مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بتباين الصور وهو كمنه هذا الاختلاف في نفس الامر
لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق
الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف
ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على امر واضح لا يستدل الا باختلاف على
الامكنة والمراوحات بين العناصر المجاورة يكون سنة لكن الشيخ اقتصر منها
على ثلثة هي صعود النار من جرم الهوا ونزول الماء منه وصعود الهوا من جرم الماء
هبوط الارض من جرم الماء وصعود الماء من جرم الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط
الهوا من جرم النار وهو خفي وذلك في الاطراف اظهر

الميل

الميل الطبيعي برداوة شدة بازديادها الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان
المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقته فلذلك طلب الامكنة الطبيعية
والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن
ان الهوا يطفوا على الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته فعليه لا الطبيعة
كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والصغير يكون بالضد من هذا
وكذلك في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم
المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على
اختلاف الهيولى الطبيعية وذلك لم يبين الا في جزويات العناصر دون
كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزويات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات
بالطبع بل بالقسر لما يحدث مما تحرك اليها او يدفع ما تحرك منها كان من الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها
للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعة القاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر تتحرك الى امكنتها
اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من
العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته معلا اياه ولان فوقا وسفلا
الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه و
يدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه باحتجاجه عليهم بنقض ابطال جميع
الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهوا والماء اشار الى الباقية
بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه** قد نبه والاولى بالجهر فيه
مذهبي من الهوا اكثر لطافة الى حدث وليس لا يكون الا في موضع الرشح ولا
يكون عن الماء الى دونه الطف واقبل للرشح فهو اذن هو الاستحالة بار وكذلك قد

يكون صحو في تلك الجبال فيضرب البصر نحو الهواء صعدا فلم يسبق اليها من موضع اسفل
ولا انعقد عن بخار متصعد ثم يرى فوق السحاب يهبط بلجام ثم ينبغي ان
يعود   يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به
على اشتراكها في الهيولى وقبول تغيرات الاجسام بعضها لا يقع في زمان لا انها
بشدة وضعف ويسمى استحالة الفساد بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة
الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة
في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون من عنصر متحاور بين لا على
سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا
اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح يكون ذلك التكون بالحقيقة
تكونين والعناصر المتحاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها من النار
والهواء والثاني من الهواء والماء والثالث من الماء والارض ويشتمل كل
ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى
ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من
الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون
الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان
الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرناه يشتمل على نوعين احدهما
تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان
انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب
ذلك ظاهر فان فصل البخار يشتمل على اوانيه وعلى اجزاء هوائية لم يكن فيه
ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل يحدث والغليان
وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ واقتصر على اثبات نوع واحد من النوعين

المتعاكسين

المتعاكسين يكفي في اثباته كون الهيولى مشتركا وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر
فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو ان يكون الهواء ماء
فاستشهد عليه بمشاهدة ما يسمى الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد
واشار اليه بقوله هو برد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي
يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المط واما ان لا يتكون منه بل اما ان
يجتمع من الهواء اللطيف به على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد من الهواء
والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء
المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان
الاجزاء المائية ان كانت باقية بعد تقضيها عند حد الغرط وحرارة هوائه ولا يستقر
مجاورة للاناء وعلى تقدير تعلقها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما تعاقب تلك
الاجزاء اولا بحدوث الندى الذي لعدمه من الاناء مرة بعد اخرى فيسقط حصوله
على الاناء مع كونه لا يحاله الاولى واما بناقصها فيكون حصوله كل مرة بعض
مما كان قبلها واما رجحا ارمنه حصولها فيكون من حصوليين قبلها وذلك على
تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هذا البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا
لان تلك الاجزاء الصغيرة مع حدة حرارة الهواء اياها لا يمكن من حرق حجم كبير
من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد
اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يمحى من الاناء ما حدث اليه ويكون الاناء على
حالة من البرودة واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضه عاد اى الى حدث ونشأ على
ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لعقد الهواء المحيط بالاناء وحيان يصير
كل ذلك الهواء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا الى ان يجري
الماء منها صافيا واذ ليس كذلك فنعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة الممدود حسب عنه

بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ
الكيفية بطيئا واذا كان عليه القوة المكيفة اشد تكيفه بما فوق ما يشتد تكيف غيره
ولذلك بما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من
تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يبعد الهواء المطيف به ولما
سرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحصل الهواء المطيف به طاهره عن برودته
الشديدة سريعا فينعقد الهواء ماء على سطح الاناء اما اذا نحي عنه وانفصل الهواء
بالسطح عاد الى فساده والشيخ هو ان نقال الندى يرشح مما في داخل الاناء
وهو ايضا باطل بوجه واحد اما ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل
وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في
موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه
يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله فلا يكون ليس الا في
الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه
من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف
واسيل للرشح فرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون
عن الماء الذي هو الطف واسيل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو
اذن من الاستحالة والاستمرار السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو
الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار
صعد اليه ثم نزل ذلك السحاب على كثب بعد الصحو ثم يولده مرة اخرى وهو المراد
بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيصير الصحو غماما قوله ثم يعود ويريد
ما يعرض البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يعرض للماء

والشيخ

والشيخ قد حكى انه شاهد بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يحكي اهل المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان برد الاناء للهواء ليس باعظم من برد الاراضي الجمدية اياه في صميم
الشتاء في المواضع التي تخفى الشمس عنها عنه اشهرا وذلك يقتضي انقلاب اكثر
الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة بعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد
مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر
ان يبطر الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك
لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي البرودة هو وحدها على اي شرط ينبغي ان
يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة
للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد وعند حصول برودة
بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد ومشاهدة ما يقتضي حصوله مهما
ثبت ذلك لمن يشاهده واعتبر علم بالجملة ان الكون والفساد وسببا موجبا هو
البرودة مثلا لكن فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا
يقدح في علمه بامكان وجودهما وقد يتحلل النار بالنفاخات من غير
نار لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين
الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء
على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكره الشيخ واما عكسه فهو
المراد من قوله وقد يتحلل النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح السلخ على
الكير وهو الطرق التي يدخل فيها الهواء الحديد كما نشاهد من الدق
وقد يحل الاحجار الصلبة المجرة منها ما يسالة ليعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه

جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض
فلها هيولى مشتركة وهو الازدواج الثالث وهو من الماء
الارضي وبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاحجار الصلبة الحجرية مياها
سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصعيد الاجزاء الحادة
اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما ثبت في الاجزاء الارضية المحرقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء والاحجار
هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما
قد نجد مياها جارية تترشح حجارة صلدة وذلك شاهد من بعض المياه التي تنعقد
حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه ابعد
وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من
ازدواج واحد ثم اتبع المطلب الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال
الذي ذكره الفاضل الشارح مما انفصله وحكم بعض اصحابه ان هذه التغيرات المتأيدة
يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته
الى البرودة فهو هوائي جوهره لكنه يتكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت
الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل
ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا يتكيف بهذه الكيفيات ومع ذلك يتعاقب
الكيفية التي استحال عليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على
حدوث صورة تحفظها **اشارة وتنبيه**
هذه هي اصول الكون والفساد وفي عالمنا هذا وهي الاركان الاول وما يجري ان
يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف ليس بمطلق كالهواء وبعيد

ليس

ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تركب
المركب منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث
انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار كميتها فلما ذكر في الصنف الاول طرفا
صالحا اراد ان يذكر في الصنف الثاني في هذا الفصل حال كميتها في البعد
والقرب فبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم تم بهذه الاربعة فقوله
هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا
هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة
اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيل بالاول لان بعض المركبات ايضا
اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاول للجميع هي هذه
وقوله وما يجري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق
كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة
وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الربع واجب واما
الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء
هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي
طبعه ان يقف طبعا بحركة فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك
واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجرام
المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية
والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له

ان يتحرك عن المحيط ولا يكون بانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما
متساويتان في نهاية واحدة وهذا المثل الهوائي يترسب في النار ويطفو على
الماء والدخان الذي اذا اقتبس في الفضاء يعلوها كانت النار سابقة في المحيط
عند المحيط بعد وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس
بهذا الاعتبار يثبت للنار لكنه تتخلف عنها وبالاعتبار الاول لا يريد
من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق
ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاضرة وليكون مباينا للقسمين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم
انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول
في بيان حصر الاركان كاف على مرامه لو قال فالنار خفيف مطلق لكان
محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج في [illegible]
بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يجمعه
جسمان بسيطان وانت اذا الفعت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها
منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها هذا بيان انها
التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال
التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها استقصاء للمركبات لا غير بالاستقراء وليس كما ظن الفاضل الشارح في
مثل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا هذا بالحكمة احسسنا بثقله
ليس بقوي لان الحجر وما يفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء

متصل

متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج منه في الفعل ويحس به واستعداده ايضا لقبول الحرارة
الغريزية في بدن الانسان مع كونهما مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس
بقوي لانه بالنظر الى الحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في
المركبات بانها لا تقبل عن الاشتراك الا بالعرض والاعراض فيها كل ولا يكون غير
ان استعداد الاجزاء المخلوطة بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كاسبات الشمس وغيرها اذا صار غالبا
على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية لا اضعف من استعداده لقبول
غيرها ايضا بل اقوى **تنبيه** هذه تخلق منها ما يخلق بامتزاجه
تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات
من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا النفس له ويسمى معدنيات
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة ارادية
له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم
الى ما هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير ما
هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور
حالات مختلفة الاثار فما يصدر عن الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي
ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع
لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف
على اشخاص لا حصر لها بحسب لا اسامي لها من الانواع ولا من الاصناف

ولا من الاشخاص وليس من الاشخاص وليس من هذا الاختلاف بسبب الهيولى
الاولى والسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا السبب المبدا المفارق فانه
كما ستعرف موجود واحدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو
اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية
هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد للمركبات كما مر و
الاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون
بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وما تعرض
بعد التركيب التركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصاءات في القلة
والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض
بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية
هي اسباب اختلاف المركبات فقوله بهذه اشارة الى الاستقصاءات الاربعة
وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة
اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب
مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصاءات
بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الا
انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن المبدا المفارق
والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب الى الكيفيات
المختصة بالكميات والمراد بها هنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور
النوعية وقوله بحسب المعدنيات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة
الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك
الجنس الخارج عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي

على الامزجة

على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة
لبعض الاستقصاءات الى البعض في المقادير ولكل واحد
من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت
الكيفية والخطط الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه
الجمود والميعان وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
ثابتة لا تضعف ولا تشتد والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك
الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض
كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور في الاعراض يريد
ان يفرق بين الصورة التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي
هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة
اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما مر في النمط الاول منها
تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بتلك الحجج اثنان ولهذه الحجة
الاولى في هذه وربما تبدلت الكيفية والخطط الصورة مثل ما يعرض للماء ان
يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا
تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن الكيفية
غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان الماء لا يبقى ماء بعد زوال الحرارة
عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود منهما ان حكم بذلك
مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال انحطاطهما فمسلم فهو لا يقدح فيما والشيخ لم
يستلزم انحفاظ الكيفية بما حال الارض لا يدل على استلزامها اياها حال انحفاظ
وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال

الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان الانسان
لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة قال الفاضل الشارح
الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان العدد المعتبر في التقويم ان
زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك اشتدادا للصورة بل بطلانا لها وان لم
يزل بل حال او ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا
الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد
بطلت الكيفية وان لم يزل فقد فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد
بطل في الموضعين وان لم يصح فقد بطلت الحجة واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال ما غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها
في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث
هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه
يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاشد في الشدة والضعف هو
المحل لا الحال المتجدد والمنصرم ولا شك ان مثل الحال يكون عرضا متقوم المحل
دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال التي تتبدل بتبدلها المحل المتقوم
متبدل وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على كل
واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون
الشيء هو هو ومن كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولى ولا تشتمل على
الفرق بين الصورة والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات
للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك

لابد

لابد الصور من الاعراض   وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية   قد ذكرنا فيما تقدم ان
الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا
الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبهنا على ان الصور
النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات
والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار
كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى   واذا امتزجت لم تفسد
قواها والا فلا مزاج   قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا
في قريب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها من بعض فادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها
صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة فمنهم من
جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من
النوعيات فقوله منها لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة
عليه انه لا مزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء
الممتزجات باعيانها   بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها تنقص كل منها حتى تكون كيفية متوسطة متشابهة في
اجزائها وهي المزاج هذا تحقيق ماهية المزاج والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت
فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر فان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا

يقتضيه

مخلوطا بعضها عن شي واحد وكلها محال بان ينفعل كل واحد منها بصورة
وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي
الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا
ينعكس بل انما تكسر الصورة وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في
الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ويحصل بينها كيفية متوسطة
تسمى بالقياس الى حارها وتسمى بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة
ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل انما يستحيل
في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة في الكيفيات لان الكيفية
نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي
المتنافية قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين
شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد مساويا للمزاج الواقع بين
اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان
يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون
في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي
اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة
اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلثين والثلث فالكيفية متوسطة
على الاطلاق وانما هو توسط ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ
متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود والتي لا تتناهى بين الاطراف
وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد
يكون متشابهة تنكوي حرارة والحار النار كحرارة الحمام المائي فهذا بيان ما في
الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على انفعالات الاستحالة والمانع لم يمنعها

الا في

الا في الحار والبارد فقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في
معادن الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة منهما وهي لا تحصل
الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور
انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة و
الكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات في انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة
في موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية
مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها
بذاتها وانفعلت المادة عنها لحصلت الحرارة في المادة شديدة وان
امتزج الماء بها اثرت هي ايضا متوسطة حرارتها تلك في مادة الماء البارده
بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل
هوا ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لعطف فيها حرارة وفعلت
ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت والكيفية المتوسطة
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير موادها تتوسط
الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة
كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلية هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة
في الكيفية لا الكيفية **تنبيه** ولذلك لا نقول الاستحالة في
الكيف ايضا ولا في الصورة ايضا ولم تنسخ المائية جوهره بل ثبتت فيه اجزاء

بارده داخله وقد سبق فيما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحاله فان الكيفيه المسماه بالمزاج انما تحصل بعد استحاله الاركان وهو
ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط
عن الاثير كما مر بل تكون هناك كما كان في المعدنيين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون الحرقه والكيفية وفي الصوره
ويزعمون ان الاركان الاربعه لا يوجد شي منها خالصا بل هي مختلطة من تلك الطبائع
ومن سائر الطبائع النوعيه وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويبرهنون ايضا عند
ملاقات الغيران بروز منها ما كان كامنا فيها مغلوبا ويظهر للحس بعد ما كان
مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وبمكين فيها ما كان بارزا
فيه فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان
الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء يسخن فانه انما
يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما
يشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن اجزاء نارية خالطته ويفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت من خارجه وانما
دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شي لا عن شي وامتناع صيرورة شي آخر
والشي لا فرع من تعريف المزاج اشتغل بالبينة على فساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخر لانه اشبههما بالممكن فقرر
اولا مذهبهم ووجوهه ثم اشتغل بالبينة على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور
من المشاهدات فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل و
المخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول الاستدلالات
وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما لم يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية

من غير حضور نار حريقة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشي اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة بحسب ان في المحكوكة منهما يحمى بل يحترق من غير
نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يحصل فوانه بالتقبير فقط يتخلخل كهواء
الكبير الملاصق المعصر عليه ويمنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك
لان السخونة يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي
السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يتسخن ايضا واعتبر حال المسخن في مستحصف
وفي متخلخل مثل ان يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالعشوقة على نسبة قوامه
وهذا الاستدلال ثاني وهو ان المساعين المثبت يقتضي
اذا استحالتا ان احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والآخر
متخلخل اي متخلل في الموضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة
كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في الملة لوجب ان يتسخن الآخر
في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر
وليس الامر كذلك وسل الاميلاء من مصموم معقد ومن المنفذ يمنع
الملاقي في التسخن يمنع العشر وفي بعض النسخ يمنع العشو اذ كان لا
يخرج منه شي يعتد به حتى يخلف مكانه ما يعتد به صمام القارورة
شدادا وقدامها ما يوضع في فمها وهذا الاستدلال ثالث وهو ان الاناء المسلا
الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن بالنسبة لما
لامتناع دخول شي يعتد به فيه الا بعد خروج شي منه اذ التداخل محال وليس كذلك
واعتبر حال العمائم الصياحه وهذا الاستدلال الرابع
وهو ان العمامة اذا عتقت بما وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قويه فانها

منسق بعد صيرورته اكثر ما بها نارا ويصيح صيحة عظيمة ما يليه ينفر عنه الدواب وهو
من جبل المتحاربين محدوب السخونة والنارية داخلها مع استثناء دخول
النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا
وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد بفعله
وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا
يصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح
ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه
يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده فافهم وتبينه
او لعلك تقول ان النارية كامنة بين الحك والخضخضة من غير تولد
سخونة نارية وهذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون و
البروز وانما انتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما تغلب عليه
البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا
الهواء حار بالطبع وتاثير الحلحلة فيه بصفقه عما يخالطه من الارض والماء حتى
تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك الاستحالة فهل يسعك ان تصدق
بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب العصا فانه تحلقه بعضه منها فاشية
في ظاهر الجمر وباطنه وبحيث شيئية في جميع جرم الزجاج الذائب عند اشفاف
البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقية فيه عند الجمر لكان لا يسعك
ان تصدق بكونها كونا لا بروز رض ولا سحق ولا بحجة لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بارزا فارق ثم الكلام بعد
هذا طويل بعد خلاف وهذا المذهب بان النارية الكثيرة التي
ينفصل عن خشبة العصا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يعسر

لايمكن

لايمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك
النارية العاكسة في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا
لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو مشف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في العصا الا النارية الباقية
بعد التجمر لا يمنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الاثر الرض والسحق ولا
يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي
انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام
بعد هذا طويل لان ابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد
عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه
كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان
حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما يكون بكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون فيما نقله فان
قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند التغذي بها عنه بالخاصية
كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو مخالفة الاطباء والجواب
ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية بالمزاج فان قالوا المسئلة ما قصدوا به نهم والا لزمهم امر ذكرته
واعلم ان الاستضاءة النار التي لما ورائها انما يكون ذلك لها اذا
علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعلة وجب النارية
قوية بين شفافة لا تقع لها ظل وتقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان
انعراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون تقابل ان يقول
ان الشفيف الانتشار وخلافه لاستعداد الضوء لما مستحقه النار

يريد بيان أن النار المركبة ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد
باستضاءة النار شعلتها وقد ذكرها بقوله الساترة لما وراءها فاستدل بذلك
على كونها مشتملة على أجزاء أرضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الأجزاء
الأرضية عنها بالضوء فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما
يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك أيضاً بأن النار القوية المتمكنة من
الإحالة التامة للأجزاء الأرضية كما في أصول الشعل وحيث يكون النار
قوية من سائر أجزائها إنما يكون شفافة فيعد البصر فيها عدم الظل غير ساترة
لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل أي لرأس الشعلة وقوله ربما كان انفراج
الى قوله مستضيئة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو أن يقال
لعل السخف وعدم الظل في أصل الشعلة كان لانحصار أجزاء النار ولطفها
هناك وعدم السخف والظل فيما فوقه لانتشارها واجتماعها وذلك لأن
شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطاً صنوبرياً فالأجزاء فيها قاعدة المخروط
وتجتمع في رأسه وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس كما كان
انفراج رأس الشعلة وتحجمه لعظمه وانتشاره أكثر من حجم السعاف الذي
في أصلها ومع ذلك يكون السخف وعدم الظل في الأصل دون الرأس
فتبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء   فهذا هو البحث
لما مضى   وإذا استحال إليها النار المركبة التي تكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن أنها طفئت   المتحلل اليابس
المتصعد لاكتساب الحرارة أعني الدخان المرتفع من الأرض لما قد يشتعل
لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية وأشد إفراطاً فيها لذلك فإذا بلغ
الجو الأقصى الى الفلك لبعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطتهما قرم

من الامر

من الأمر اشتعل طرفه العالي أولاً ثم دب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال
ممتداً سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فإذا استحالت
الأرضية ناراً صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن أنها طفئت
وليس ذلك بطفو   ولعل ذلك من أسباب طفوها أحياناً
عندنا   وهو كما إذا ألقينا شحمة مثلاً في تنور مسعر صارت النار
فيه شفافة لقوتها فالشحمة تشتعل ثم تنطفي   ولا شبهة أن أكثر
السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الأرضية
دخاناً الذي كلما قويت النار قل لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام
ناراً فلم يبق ما يكون دخاناً بقاؤه في النار ضعيفة   وذلك لأن النار
عندنا تكون في الأكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الأرضية
عنها دخاناً ثم بين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس
الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج والحق في إبطال المذاهب المخالفة
لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من تعلقه
بالعناصر التي هي أصول التركيب والمزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون
النوع وكان الأصوب أن يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة
ومناسبة بحسب المادة والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون
النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها   **تنبيه**
انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع
وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال وجعل أقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة   الشيخ قد لاحظ

في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم
بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول و
اظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل
مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل
النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة
فالاصول هي الاستقصاءات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو
مزاج اقرب المعادن في العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال
الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره عش
الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج
نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان الاكثر ربما والكيفيات ويستقر امرها
على كيفية متوسطة وحدانية تشبهها بالها في مبدائها الواحد ونسبتها تستحق
لان تفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت
النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدائها اشبه واعترض الفاضل الشارح على
قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته
لا لجعل غيره واستشهد في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بالفاعل بل لذاته واقول لو جعل الشيء هو الموجد بصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له
لذاته لا بفعل فاعل فمعناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها صدرت عن
فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض
الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها الى الاعتدال
الممكن مزاج الانسان بان المباحثة الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد

الاصابع

الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك
الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على
اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بعيدة
من الاعتدال الا القلب لحرص العقل عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق
بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن اول
شيء يتعلق النفوس ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب حفظ تلك الارواح
والكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويبعثها عن
التفرق هو القلب ثم الى عضو بعدها هو الكبد والى عضو بعدهما الا ان يصير مبدا
للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
في افعالها المختلفة والمترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة فيتم بجميع ذلك الشخص
على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر
في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث
في النفس الارضية والسماوية

انما قيل النفس في الارضية والسماوية لانها لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في
معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه
واما الجسم ههنا فمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي
يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية منها وله للنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه
ذا الات يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة
التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والمعنى الذي
يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي والحركة

معان يعقلها كلها حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل
هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا
يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته
عن ذاته وان لم تثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت
اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر
اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها
قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها   يريد ان ينبه على وجود
النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي يختل
ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا
كالسكران لا يعزب عن ذاته ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته
ثم اراد ايضا ان يفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو
ان تتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل
ليعقل ذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا تؤديه مرض فيدرك لا لذاته غير ذاته
وكونه بحيث لا يتصور اجزاءه لئلا يدرك جملة بحكم الوهم ولا تتلامس اعضاؤه
لئلا يحس اعضاءه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام
اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم
يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء
خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل كل شيء كاعضائه
الظاهرة والباطنة ولكونه جسما ذا ابعاد وكجواهره وقواه وكالاشياء الخارجة
عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فان اول الادراكات على الاطلاق واوضحها

هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم
او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح لم سمى ان هذه القضية اولية
او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه
له بسنة خلط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** بماذا تدرك
حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اتراك المدرك احد مشاعرك
مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك
وقوة غير مشاعرك بها يدرك اتراك المدرك احد مشاعرك مشاهدة
ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير
مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك
حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى
والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك بلا وسط ثم انظر
يريد بيان السبب على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط
شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك
ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة
كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه
او بقوة شيء آخر وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا
بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان
يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط على وجه لا
يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك
منك هو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك

فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الغرض اغفلنا
الحواس عن افعالها فبين انه ليس يدرك جزءاً عضواً من اعضائك كقلبك
او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدرك جملة من
حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما امتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدرك
ليس من عداد ما يدركه حساً بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره

يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بجسمانية فبحث عن
المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوساً او غير محسوس وان كان محسوساً
فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه
او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئاً
من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركاً لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا
بالحواس وهو في الغرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعما يدركه
الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئاً من اعضائه
الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو بالغرض المذكور غافل عن التشريح
وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن
من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عما يغايره فظهر ان المدرك هو
شيء غير البدن على تفاصيل اجزائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك
اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الغرض
المذكور غافلاً عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة و
فرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير
ضرورية الادراك في كونه مدركاً لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس

بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل الموهوم وهم وقف
تنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن
ان يكون لك فعل تثبته في الغرض المذكور وجعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر
الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقاً فعلاً فيجب ان تثبت منه فاعلاً مطلقاً
لا خاصاً هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك
جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من
ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اشارة الاجزاء التي
تخفى وجودها قد يكون لعللها كما في برهان لم وقد يكون لمعلولاتها كما في
الدليل وتوهم الانسان انه لا يذهب الى اثبات ذاته لعلة فان وجوده له اظهر
من وجود علته فان ذهب لعله ذهب الى اثباته لمعلولاته التي هي افعاله
وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها واراد الشيخ ابطال هذا
الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الغرض المذكور
كان غافلاً عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ
من حيث هو فعل من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن
ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل
الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل به عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات
الانسان بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه
الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست
هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلاً عن جميع اعضائه

والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره
الشيخ بعينه ثم عارضه بأن الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله
مقولة النفس التي يقولون بها وكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو علاوة عن هذا
الكلام وأقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها إن أراد بها
ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وإن أراد بها شيئا آخر فإنا
لم نقل بها ونعترف بأن نعلم أن هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا لكنه
تجاهل في كثير من المواضع تقربا إلى الجهال تنبيه أشار إلى
هو أن تحرك الانسان ليس عن جسميته التي تعمه وتعم غيره ولا عن مزاج جسمه الذي يمانعه
كثيرا حال حركته في جهة حركته بل عن نفس محركة يريد اثبات
نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الأفاعيل المقصودة إليه من
ما أخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الأنواع وقوامها فنقول قبل
الخوض فيه إن صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي
من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها أفعال
مختلفة هي قوى وطبائع ثم من الأفعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة
من الاستعصاء بالمتضادة وكمالها المتداعية إلى الانفكاك لاختلاف
ميولها إلى أمكنتها المختلفة والصورة التي تفعل أفعالها على هذا القدر معدنية
ومنها الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء أخر من الاسطقسات وإضافتها
إلى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر
عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الأفعال الحيوانية
التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال
النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية وأما النفس الانسانية فهي التي

يصدر عنها الأفعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في
هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس أو صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فإنها
من حيث هي كذلك لا يمكن أن تثبت بأفعالها على ما مضى وهذا ما ظهر للأفعال
المذكورة وهو الحركة الارادية والخاص يستدل بالحركات الارادية المختلفة
أولا وذلك لأنها تقتضي مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الانسان
لأنها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز أن يكون مبدؤها
المزاج لأن المزاج يقتضي حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إما مطلقا
أو بحسب الاجتماع أو سكونه في مكان الذي حدوثه فيه على القرب وبالجملة لا يقتضي
حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع
الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما إذا أصعد الانسان على جبل فإنه
يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقل فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما
إذا أراد الانسان أن يتحرك على الأرض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله
فالفاضل الشارح حمل الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته على السرعة
والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة
كما أن الانسان إذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء
لا يكون تلك الحركة سريعة قوية والأظهر أنه يريد حال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الانسان جهة والمزاج أخرى فإن ذلك لا يكون
إلا في حال الحركة كما ذكرناه وفسره أيضا قوله بل عن نفس حركته بالرعشة لا
تركب من ... الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس وفي حركة
في مقابل تلك الجهة تحدث من الاعياء الخضوع عن طاعة النفس فإنه إذا أحد

محرک مثلا الی جهة وعارضه مانع احدث ذلک المانع میلا الی مقابل تلک الجهة
کما فی الحجر الهابط اذا وقع علی جسم صلب فرجع صاعدا او النفس عند تحریک
النفس فوق والمزاج الی اسفل لا یکون الممانعة منهما فی نفس الحرکة بل فی
جهتها فان الممانعة فی نفس الحرکة یکون اما بان یریدها النفس ولا یقصدها
المزاج کما فی حال الحرکة عن المکان الطبیعی او یقصدها المزاج کما فی حال
الحرکة عن المکان الطبیعی او یقصدها المزاج مدرک لغیر جسمیته ولغیر مزاج جسمه الذی
یمنع عن ادراک الشبیه ویستحیل عند لقاء الضد فکیف یلمس؟ الا
بما زعما لو فقهما فی النوع ویمنع المدرک عن ادراکه اذ الادراک انما یحصل
بانفعال المدرک علی ما استظهر ویستحیل عما ینحا لفها فلا یبقی معها موجودة
فکیف یلمس المدرک بها وهی غیر موجودة ولان المزاج واقع فیه
بین اضداد متنازعة الی الانفکاک انما یجبرها علی الالتیام والامتزاج قوة غیر
ما یتبع التیامها من المزاج وکیف وعلة الالتیام وحافظه قبل الالتیام
فکیف لا یکون قبل ما بعده وهذا الالتیام کما یحتاج الجامع الحافظ ومن عدم
تداعی الی الانفکاک وهذا استدلال بوجود المزاج بعینه
وبقائه علی وجود النفس وهو ان المزاج کما مر انما یحدث من استقصات
متضادة متنازعة الی الانفکاک لاختلاف میولها امکنتها فهو محتاج اولا
الی شیء یجمعها بالقسر حتی یمتزج ویلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فیحدث بعد
ذلک المزاج والی شیء یحفظ للاستقصات بالقسر مجتمعة لیبقی المزاج موجودا
والا لتفرقت بحسب طبایعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الی
جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والآخر سبب بقائه وهما متقدمان
علی الالتیام المتقدم علی المزاج وهذا هو المراد من قوله کیف وعلة الالتیام

وحافظ

وحافظه قبل الالتیام فکیف لا یکون قبل ما بعده ای کیف علة الالتیام وحافظه
یکونان قبل الالتیام المستمر الوجود وکیف لا یکون قبل المزاج التابع الذی
هو بعد الالتیام وهذا الالتیام یتداعی الی الانفکاک عند فقد الجامع والحافظ
وسیما بالامراض المنهکة مثلا او عدم بالموت لا یتداعی المعلول عند ارتفاع
العلة وهذا الاستدلال مؤکد للذی قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناک
شیء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشیء الذی صار المرکب به انسانا
فاصل القوی المدرکة والمحرکة والحافظة للمزاج شیء آخر لک ان تسمیه النفس
وهذا هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنک ثم فی بدنک
هذه نتیجة لما تقدم وانما صرح بتسمیته بالنفس لان الاصطلاح وقع علی ان مبدأ
هذه الافعال هو النفس ولما بین کونه صورة وکان کل صورة جوهرا
صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنک ثم فی
بدنک وانما کان تصرفه فی اجزاء البدن اقدم من تصرفه فی البدن لانه
یتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التی هی اوعیته ثم بسایر الاعضاء
الرئیسة التی هی مبادی الافعال الحیوانیة والنباتیة ثم بالاعضاء المرؤسة
الباقیة وعند ذلک یصیر متصرفا فی جمیع البدن وانما احتاج من الافعال
المنسوبة الی النفس للاستدلال المذکور الحرکة والادراک لغرض مرکوز فی
الفصل الثانی بهذا الفصل ولم یذکر النطق لان ما سیبینه غیر بینه الی ان سیبین
وانما وقع الی الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان یذکر ان
النفس لیست هی المزاج علی ما ذهب الیه بعض الناس فذکر ان المزاج بعینه
محتاج الی النفس فکیف هو النفس وقد یرد علی هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان
یقال انکم قد سلمتم ان المرکبات انما تستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها

المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور ولانهم يقولون ان النفس التي
هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان
يكون متقدما على المزاج وهذا مناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك
بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في بدن
نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له
وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على
اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك
الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر
في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف اصر على ما ليس فان
الجامع لاجزاء بدن الحيوان هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا
القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة
ليست قوة باقية في جميع الاحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح توجد النفس فهذا
ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة
الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن
على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات مخالف لما ذهب
اليه الفاضل الشارح هاهنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت
نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعده الى الناطقة وانما
يجري مثل هذا بين الفاعلين عن طبيعتين يفعلان بارادات متجددة وان كانت

القوة

القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة
الالات لها آلات لها فكيف حدثت الصور قبل حدوث النفس التي هي مخدومها
وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها
وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع
بالقوة الجاذبة وتقرن منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة
منشأ وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان
المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
وتضيفها الى تلك المادة فينميها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها
تلك الافعال ايضا فينمو البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد تسقوا
تلك القوى في احوالها من مبدا واحد وتنهالا متكاملا لها نفسا مجردة كحرارة
تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة تستعد
لان يتجمر وبالتجمر تستعد لان تشتعل نارا تشبه بالنار المجاورة فتهيد الحرارة
الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحادثة واستعدادها كمبدا الافعال النباتية والتجمر
كمبدا الافعال الحيوانية والاشتعال كالناطقة وظاهر ان كل ما تاخر يصدر عنها
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد
من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة
فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وهي في ذلك الجامع للاجزاء الغذائية

الواقعة في المسن هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها لان يتم البدن ولا اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ
باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون
الجامع شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو
النفس سواء كان نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان
يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل
واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك
واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الآن
هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم
تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق
وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك و
الانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة و
الادراك دون الافعال السابقة ليبين لك ان ذلك نوع من البيان
وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك
لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء و
الغضب على شيء والدفع لشيء والجذب الآخر وهي من حيث يكون مشتهية
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال

بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال
المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ المتغايرات قوى ومن حيث
لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت
بالبدن فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او
اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة
فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر
المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الانفعالات التي ذكرها وعلى كيفية من
الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل بارا حتى تتمكن تلك
الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل
عادة وخلقا وكما تقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض
فيه هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته
كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تأثر
البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر ان يقوم من الفزع
والخشية وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى
فقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض
وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في
الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات

والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك بين الشدة
والضعف تتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم
اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في باقيها

اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات
التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي

لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة و
اما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل
الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور
بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم
وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف
والاسفنجات عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا بان يقال انما احتاج الحيوان
الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم ويهرب عن غير ملايم ولذلك لم يكن
النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك
جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك
على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان و
الحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم نقول الشيء المدرك اما ان
يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من

اسفنجى كفى ربا ه

نفس

نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل الذي بعد هذا الفصل
وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان تكون حقيقته
متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عنده كذا اذا حضر منتصبا عنده
بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذات
المدرك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى
ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله
عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا
متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل
بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به
يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك
أخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور
غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط
بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا عند
فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ا
الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا
الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن
والاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون
اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي
تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حاصلة عند المدرك ابتداء ان كانت

الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله
فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين
له تقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول لكن
فيكون حقيقة ما لا وجود لها بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشرة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات تبيين
به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج
ولما كانت مما يدرك فنعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا
مباينة له فابطال القسم تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي
والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي
لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا
في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة
وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك
ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس موجود
في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكه جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير المطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك يتعذر
عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك ان التخلص عن
المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك وبذلك لم

يتحاش

يتحاشى فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه
حال المتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان
الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرمون بعض الاشياء الواضحة المقولة
على الاشياء المختلفة وتحقيقها كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهي بالتساوي في
تلك الاشياء ام بعض التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فيهم كثير
من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس يدرك المحسوسات الجزئية بالة فهموا
بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان
النفس لا يدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا عن اصابتهم و
تشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه
في اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم
يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في
الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه
وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله
افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان يستبعد لكنه بارتسام
ان صورة السماء في الذهن وهو للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج
هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجود ما في
الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن
لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجود في الخارج
ولا يمكن ان يذهب الى ذلك واحد واما القول بكون الصورة المدركة في جسم

غایب عن المدرک لیس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلک ای مع الممتنع من المحالات
الظاهرة ولیس کذلک القول بان صورة السما المنطبقة فی آلة الادراک
مساویة للسماء لاحتمال ان یکون الانطباع فی مادة الجسم الذی هو آلة
الادراک او فی قوة المدرکة الحالة فیه اللذین لا حظ لهما فی الصغر والکبر
من حیث ذاتهما او لاحتمال ان یکون المنطبع اصغر مقدارا من السماء ولکن
غیر قادح فی المساواة بحسب الصورة فان الکبر والصغر من الان مساواة بان
عن الصورة الانیه ولما لم یکن ذلک محالا لمجرد الاستبعاد الذی ادعاه
لا یقتضی بطلانه علی ان هذا الاستبعاد لیس لو ارد علی القول بان الادراک
انما یکون بصورة مطلقا بل غایة ما فی الباب انه یرد علی القائلین بان
الابصار انما یکون بانطباع صورة فی الرطوبة الجلیدیة والتخیل یکون
بانطباع صورة فی الآلة الجسمانیة الموضوعة للتخیل ولا یرد علی سایر الادراکات
الجسمانیة والعقلیة ولا فی الموضعین المذکورین ایضا علی القائلین بالشعاع
او علی من ذهب مذهب الشیخ ابی البرکات فی القول بان الصورة المتخیلة منطبع
فی النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فی الکتاب لاوردنا التحقیق فیه لکن
التجاوز عن هذا القدر یقتضی التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشیخ اثبات
الصورة الذهنیة فانما لزم فیما لا یکون موجودا اما المحسوسات التی لا
یدرک الا اذا کانت موجودة فیحتمل ان یکون ادراکها اضافة للمدرک الیها
والجواب ان الادراک معنی واحد انما یختلف باضافته الی الحس او العقل
فاذا ثبت ماهیته فی موضع الا علی کونه امرا غیر مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه لیس الاضافة اینما کان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة
فی القوة المدرکة یقتضی صیرورتها مستدیرة حارة والجواب ان الاستدارة

وان کانت جزئیة کانت ذات وضع ولا محالة یکون محلها ذا وضع فیصیر الجزء
الذی هو محلها مستدیرا بها من حیث هو محلها ولا یلزم من ذلک ان
یصیر المدرک الذی یکون ذلک المحل آلة له مستدیرا وان کانت کلیة
لم یکن ذات وضع ولا یقتضی ان یصیر محلها مستدیرا واما الحرارة فانها
لا یقتضی کون محلها حارا الا اذا کان الحال هی بعینها والمحل جسما خالیا عن
ضدها من شانه ان ینفعل عنها ولا یلزم من ذلک ان صورتها المغایرة
لها اذا حلت جسما او قوة جسمانیة ای یجعلها حارة فضلا عن ان یجعل المدرک
الذی یکون ذلک المحل آلة له حارا والاعتراضات التی اوردها علی کل واحد
من الادراکات الجزئیة یجری مجری هذه والاشتغال بها یقتضی تطویل شرح الکتاب
بما لیس فی متنه واما احتجاجاته بعد تسلیم احتیاج الادراک الی حصول صورة
فی المدرک علی انه امر وراء ذلک الحصول فمنها قوله لو کان ادراک السواد عبارة
عن حصوله لشیء فقط لکان الجسم الاسود مدرکا والجواب ان حصول الشیء للشیء
یقع بالاشتراک او التشابه علی معان مختلفة کحصول الجوهر للجوهر وللعرض
حصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم او عکسهما والحاضر لمن
حضر عنده وعکسه الی غیر ذلک فلما کان الحصول الادراکی معلوما ولم یکن
المراد من هذا القول تعریفا للادراک لم یتعرض لبیان الاقسام بل اقتصر علی
تعیین هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرک للشیء علی الاطلاق ولما
لم یکن هذا الحصول بمعنی حصول العرض لموضوعه لم یجب ان یکون الاسود مدرکا
للسواد ومنها قوله وایضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا لیس بجسم ولا قائما
بجسم واعتقدنا حلول السوادیة ان نقطع بکونه عالما به والجواب ان اعتقاد
حلول السوادیة ان کان علی سبیل حلوله فی الاجسام فهو جهل وسخف وان کان

هل يصح حلوله في المجردات فهي معنى كونه عالما به ولا تغاير الا لفظا المرآة ودفعه
واما قوله فاما بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد يشكك في انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما نشأ
اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له
فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا
عالما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم يتشكك و
منها قوله اذا كان نعقل انا نفس وانا على ما يقولون فعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو انا نعلمه وهلم جرا في المراتب ايضا
غير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب
ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره بنوع من الاعتبار و
الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات وحيثية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره
واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى
الشيء والى الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب و
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس بكاف في الالي ولا يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
ومنها قوله الصورة تحصل في الحال او الحلول به والادراك يكون في
الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا
والجواب بالمنع وان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل
حصوله في المدرك بحصوله في الآلة ومنها الادراك لا يحصل في الحس المشترك

ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بتوسطهما حتى الا ليس عند حصول
الصورة في الموضعين المذكورين او عدمهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في
الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه انما الابصار
فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو
منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال من المعترضين ايضا عليه
وهو ان الادراك كيف يكون صورة وشبحه مطابقة لما في الخارج و
الشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة
غير الشعور بها وانما يشترط فيه الاولى دون الثاني فهذه جملة من
الاعتراضات على ما قال الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها
للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية لمن احب الكفاية
سدده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون
محسوسا عند المشاهدة ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند
ما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون
محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر
في حقيقة ماهيته انسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي
تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية
بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال
الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن

تلك العلائق المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يمثل صورته مع غواشيه جاعلها
وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا وأما ما هو في ذاته
بري عن الشوائب المادية   لما فرغ من بيان معنى الإدرا[ك]
أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها وأنواع الإدراك أربعة إحساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل إدراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم إدراك
المعاني غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي
الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل إدراك الشيء من حيث
هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات
المدركة بهذا النوع من الإدراك فهذه إدراكات مترتبة في التجريد فالأول
مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأول والرابع عن
الجميع لأنها إذا نسبت إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه
لا يدرك ما يدرك الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال
وبذلك يختص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في ذلك الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول وكل طبيعة كانت بنية إذا أخذت
من حيث هي هي صلحت لأن تقع على كثيرين ولأن لا تقع على واحد والمختلف

في ذلك باتصاف معان غيرها إليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني
ولا يتغير بها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف
إليها ليجعلها جزئية مشخصة هو المادة أولا لأن زيدا الإنسان غير عمرو الإنسان لا
ولا بما يقتضيه الإنسانية نفسها إنما هي لتشخصه المادي ثم بما
يستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرهما بما
فالصورة المحسوسة منزوعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية
منزوعة نزعا أكثر لكنه غير تام والعقلية منزوعة نزعا تاما وعبارة الكتاب
ظاهرة وإنما مثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس والفاضل الشارح
فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود
الماهية ولوازم الماهية كالزوجية للأربعة لا يكون غريبة عن الماهية والبعض
لا يكون مثل هذه الغواشي عنه ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون
معقولا أيضا وقد أورد في هذا الموضع سؤالا وهو أن الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية و
يكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات
تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وأيضا تلك الصورة
التي في نفس زيد مثلا لا يمكن أن تكون جزءا من ماهية الأشخاص الموجودة
في الخارج قبل زيد وبعده فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشترك
فيها وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لأن معلومه كذلك لا
لأن العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم

المتعلمين والمتاجرون اذا لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة
مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فان الانسانية المساوية لهما معا
من حيث هي مشاركة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما
معا لان الموجود فيهما في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها فهي انما تكون
في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة
في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الاشخاص
كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة هي طبيعة
صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد
الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى الاشتراك
واما معنى تجردها فتكون تلك الطبيعة المضاف اليها معنى الاشتراك
متبرئة عن اللواحق المادية الخارجية فان كانت باعتبار آخر مكنوفة
باللواحق الذهنية المتخصصة باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر
ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر فيما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن
الصورة ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست
في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية ونبههم في
ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا بما قاله في
مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج
واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم
ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يجرده لان

تعقله ما من شأنه ان تعقله بل تعقله في جانب ما من شأنه ان يعقله
الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن
ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل
انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا التصريح بان لوازم الماهية ليست
من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو
معقول لذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة
القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل
يعمل ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالعسكر مثلا
ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل تعقله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود
الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون عاقلا لذاته كما يجيء بيانه
وهو معنى قوله بل تعقله في جانب ما من شأنه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجود
الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا
الى ما من شأنه ان يكون معقولا لذاته والى ما ليس من شأنه واشار الى ما من
شأنه معقولا لذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون
عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شأنه ان يكون عاقلا وانما حكم بذلك جزما
لانه لم يسمعه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد
من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالبدن او معقولا كالهيولى و
سواء كان مقوما للحال كالهيولى او متقوما به كالموضوع وذلك الشك ان
المحل ماهية معقولة لانا نعقلها ونعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل
للجسم فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان
حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس

في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته
وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته
ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب
ليس كما ينبغي بان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في
محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو
الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض
المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها
يمكن ان يوجد من حيث هي كذلك وح لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان
يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة المادة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع
عن كون الشي معقولا واما كون الشي عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد
تجرده في ذاته لا بسبب عمل كما سياتي بيانه اشارة
لعلك تشتهي الان ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذ ذي شرح وان
تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ من
بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا
بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود
لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان كيفية الاحساس بها محتاج الى كلام طويل
غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة لما مضى ولما سياتي
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما تحتاج الى الحقيقة فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتعدادها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة
والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بالحفظ المدركات

من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها
والمعينة بالحفظ معينة واما المدركة للصور او المدركة للمعنى فهذه خمس قوى
الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات
الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة
والثالثة المتصرفة في المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين
والرابعة مدركة المعنى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ ويسمى
حافظة او ذاكرة والى حيث الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين
فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس
المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما
اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل اليس قد تبصر القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل
المشاهدة لا على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان
البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة
لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك ما ارتسم اولا واتصل بها مشاهدة
الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يودي البصر كالمشاهدة وعندها
تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعا
فيها وبها تتمكن [illegible] يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج ان يحضره
المقضي عليهما جميعا فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك
والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة
اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله

اليها دون البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج النقطة والمر
كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحسبه
المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل ان يحيط
زمانا ان لا حصول لها فيها لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر ارتسم
فيه تلك النقط وبقي قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية في البصر
ويتصل بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يلحظ فاذن فيها قوة مدركة
فيها الا ان البصري مشاهدة واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها
فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقب بالمشترك و
انما ذكرنا هنا با تعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل
الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الهوا بان يكون من كل شكل يحصل في جزء من الهوا وصول النقطة اليه
فلم يحدث قبل زوال الشكل السابق متصل الشكلان ويرى خطا قال
وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة
ثم قال ولم لا يجوز ان يكون في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقا الشكل
السابق عند حصول الشكل بعده يقتضي الحدة فان الشكل انما يحدث في
الهوا لمماسة المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقا النهايات بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا وعن الثاني بان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة لان يدركها
شيء لا يعد عنده لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول
بمشاهدة ما لا تقابله البصر ولا يكون في حكم ما لا يقابله واما قول الشيخ فحفظه

تحفظ مثل المحسوسات الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده
بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدل على الخيال
بالحس المشترك ومن وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل لغاير الحافظ
لحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء الاشكال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان
يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي يفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول و
الحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لعوارض
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس
المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان
الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بعضه اذا كانت وجوه
الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو اسباب الصور
المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير سمعا الالوان والاصوات والطعوم
وغيرها بعضد تان وذلك انقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار
الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا
عليهما واما النفس فانها تتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال
والمثال ايضا ضعيف فان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة ما لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل
انما هو قياس من الشكل الثالث مع حكم جزئي مناقضا للحكم الكلي بان كل
ما يقبل منها شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة العين حصول الصورة
في القوتين الذي هو لعض التوهم بان الادراك حصولها في الحافظة دون المدركة

والنسيان زوالها عنها وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة
حال الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في
المدركة بل امر وراءه وعلى الغافلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتدخل
من غير نسيان وينبغي فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا ولتكن هو
حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول
الصورة للمدرك لحصوله في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك
فان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لا يمثل المعقولات فيه واما امتناع
تمثل المحسوسات فيه يحصل لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وههنا بين القوتين لا يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا
الطعم فاستدلال بالمشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك
المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس من احد من
الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم
على شيء بانه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معها بها
ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا تحكم
ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر
على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فيعدم صورة كل واحد من البياض و
الحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح
بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما
معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن احدهما بالة
ولا حاجة بعد الله يقال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة

لاني اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال
بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست ابصره مرتين احدهما
بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع
ما نراه الان من طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور
او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك
ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك كقياس الانور الذي يشبه
على الخارجية   وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى
في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك
قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور   هذا بيان اثبات
الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد
من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة يدركها و
كونها لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان
الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وهذا لخلاف عقله فهو
غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في
الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين زيد كلية

فيجاب بان يقال بانها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه
الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا
في مثله   ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة وسم
خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في المقدم الدماغ والثانية
المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم
لا سيما في جانبه الاخير   ذكر علماء التشريح ان الحامل للقوة
الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد
فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل للقوة الا
والروح الاول من الارواح السبعة التي هي الاعصاب النابتة من
الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان ثم يفترقان الى العينين والحامل للقوة الذوق
هو الرابعة من الروح الثالث الذي منبته الحد المشترك من مقدم الدماغ
ومؤخره من لين قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في شعبة الا على الى اللسان
والحامل للقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الروح الخامس الذي منبته
خلف الروح الثالث وهذا القسم ملتصق بالجزء المقدم من الدماغ و
الحامل للقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا ان
مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس
الدماغ والنخاع الذي مبداه ايضا الدماغ واكثرها عنه فلا جل ذلك
قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس
سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فالحس المشترك عين

الشعبة صح

نسخ صح

كراس صح

بينه

مشترك بينه جميعها انها وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو
آلة للحس المشترك والخيال الآن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص
وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح
المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشيرازي فسر التادية بان يسري الكيفيات
المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل عليه بان الاستبعاد
وما يسمع الوارد على بغيره والتادية ههنا مستعارة عن ادراك النفس
بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب الحس بمبد طرف
سيد فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من موضوعاتها وادراك
النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس المحسوسات بزمان يقطع فيه تلك
المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع يجدها
للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر   والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط   قال الشيخ في الشفاء في صفة
القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه
يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها بهو
لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان و
اختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يحكي ولهذا
ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة   وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب
وتفصل ما بينها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب

الصور بالكون وبعضها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط
وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح
المراد من الخدمة ان الوهم متصرف بواسطتها في المدركات فيتم
بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان تحضره المقضي عليهما
وايضا استخدام الوهم اياها متصرف فيهما فان الوهم مدرك ومتصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في
شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او
كلاهما بحسب التبين والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها
في حيز الروح التي في التجويف الاخير والله اعلم هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوة ذاكرة فان الذكر
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ الشيء مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجب ان يثبت لكل فعل قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا
شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة ومنها
موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن
الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم
للطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة تسمى الحافظة

وتصرف فاه

يسمى ايضا

يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم
بقوة المتخيلة فجعل تعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها
هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب
ادراك في وقت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع
طلب تلك الملاحظة بالفكر فان الذاكرة ليست بقوة بسيطة عندهم هي مبدأ
فعل مركب من افعال قوى من مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب
من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان
الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما
ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل وذلك
يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا
متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى
وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث الحكم بل من
حيث يعمل لتتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بالخزانتين
بين المعنى والصورة فهذا الحكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد وهذا
ان القوة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فان صدور فعلين مختلفين مما
الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده ان الوهمية هي بعينها المفكرة
مع قواها

مراد ادراک

والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي
هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الحانوتة التي موضعها موخر الدماغ
وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك المبدا الذي
اليه البحث والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجمع في الانسان هو
الناطقة ولذلك جعله رئيسا على القوى الحيوانية فيه وانما يهدى الناس الى العقلية
[illegible] الاستدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى
الطبيب لا يميز بين المدركة والحافظة ولا يتعرض لاحوال الوهم الا ما ميز هذه
الحيثيات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن
الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخر قال الفاضل الشارح هذه
الحجة لا يدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون
مغايرة لها او قائمة ببعضها وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلات
فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يتعلق بهذه
الاستدلال الا لكونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح
المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر • ثم اعتبار الترتيب
في حكمة الصانع ان تقدم الافيض للجرماني ويوخر الافيض للروحاني ويتوسط
المتصرف فيهما حكما او تسخيرا فالتمثل عن الحاسة عند الاوسط عظمت فيه رتبة
هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من
الغاية فانها بعد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه
على الغاية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الحاكية
الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال لكون الحس الظاهر (?)

ما بهذه هي الا الالات الفاعلة واذا اختص بحو... ادركت الالة فيه صح

المتخيلة صح

في مقدم

في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال في ذلك وحكمة الصانع
مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم
هناك اولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول
ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر
هناك بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في
قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة فنبه
وليس مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت
لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم ادنى وذكر في الفصل الذي يتلوه
بعد ذكر القسم الاول من الروح الحاس من الاعصاب الدماغية بهذه
العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع
فهذه كلامه واذا كان حال العصب السمعي المنافذ عن الذوق في هذه طبقة
بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه النخاعية المنبعثة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن تعلقه بموخره اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم
الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي
المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة بعض المدركات على بعض وحكم بهذا التفصيل
فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك لانهم يسمون الة انها مدركة المعقولات
بالذات والمحسوسات بالالات وقد تقدم ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار
اشارة واما نظر به التفصيل في قوى النفس الانسانية فعلى

ذكره

سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات
يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل
التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها
مبادي افعال مختلفة وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات
لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي
بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة منها
هي الكمالات الثانية   فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن
وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان
يفعل من الامور الانسانية جزوية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل
الى الجزوي   قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار ما هي
مكملة اياه تامة باختيار ما في البدن الموضوع مصرفا بها والى ما يكون باعتبار
ما لها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الاول عمليا والثاني
عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه
بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان
لا ياتي الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة وظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها
العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزوي دون غيره والعقل
العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات
جزوية او محسوسة الى الراي الجزوي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه
ومعاده   ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل

فاولها

فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة
ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيا بها
لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس
وهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة
والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة و
كمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو
نور على نور واما القوة فبان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه
كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال
يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة
الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار
وهذه اشارة الى قوى النفس النطقية بحسب مراتبها في الاستكمال
وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون
للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون
للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فالقوة النفس المنتسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في فطرتهم وهو بها
المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات
الاول التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية وهي
العلوم الاكتسابية التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد الثانية هي العلوم المكتسبة و
مراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم محصلا بسوي بالنسبة اليها معها على حركة فكرية

ثم اما الى طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر ومنهم من يطلع بها من غير
حركة اما مع شوق ولا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى [illegible] المناسبة
للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثابتة بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس ويسمى قوة
للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد
لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني
الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره
وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض النسخ الكتاب يوجد هكذا
وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو والعاطفة والفاصل
لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو
منه يشهد به ترتيب الشيخ وغيره ويشابه السهو وجود الواو والمذكورة والحاصلة
من قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة والحق
الناقصون حظا والتقدير اتصال الكلام من وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله
ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيئ بها لاكتساب الاوائل لان المسمى هو العقل
المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل وانا تقرير هذا المنقول لما كانت الاشارات
المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض
مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري
توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور
على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس مطابقة لهذه

الناكصون

المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه وفسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها
قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة
لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب
الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور
بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور
آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل
الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل
المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم
ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية
القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية
والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف
الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني
مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار
به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه
فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط
في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة
ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تعقل من

لانه نير صح

المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفنا بعض
الفرق بينهما في تعريف الفكر ان النفس مستغنية بالتخيل في اكثر الامر
اشارة الى ان الفكر يكون في الجزويات اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية
بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله تستعرض ما في المخزون في
الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما
يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب
بها الاسباب هي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها وربما اصيبت و
ربما نادت وهم اذا ادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما
الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب فالحدود الوسطى دفعة ويتمثل
للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين
سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط
دفعة الى عدم الحركة الاولى ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية
وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة بهذا الفرق
بين الفكر والحدس او بان امكان الاصابات ولا امكانها لان الفكر المثبت
لا يكون موديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في
الفصل المتقدم وباشتمال وجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر
والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما
وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في
الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى مطلوب ثم قسم الى ما يقترن بشوق وبعدم
الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما يعرفه مبادرا عنه وذلك خبط
يشتمل مع مخالفة المتن على ان الفاضل الشارح اشار الى ذلك ولعلك تشتهر

زيادة ولا له على القوى القدسية وامكان وجودها فاسمع التعليم ان للحدس
وجودا وان للناس فيه مراتب ادنى في الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بزيادة
ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله
اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت
وربما كثرت ولما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان
الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم
والفكر يريد امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس
والفكر مراتب في الزيادة الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة
البادية وبطائها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكر
اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس
انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان
هو ان يثبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما
يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف
على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان
مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب فظاهر اشارة
فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سمعت لك ان المرتسم بالصورة
المعقولة منا شيء غير جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او
جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات
على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بان ما هو الذي يخرج
النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان
المط مبنيا على مقدمتين منها ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فليس بجسم ولا
فهو ليس

جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة
في جسم ولما انتهى البحث ذكرهما واحال بيانهما الى ما سياتي ثم شرع في تقرير
الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول
عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما يلزمك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل
مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الموجود
معه انما يتحصل في الحكم بكسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء عند
المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان
غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
قابلة للقسمة الى جزاين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام
قابلة للتجزية واما العاقلة فلا لعدم الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون
شيئا غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك
الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما
ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود يرتسم فيه صور جميع المعقولات
بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال وان
تعلم ان سميتم القوة بما ندركه هو ارتسام صورته فيها يدركه لما ذكره
من قبل وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى بيان حصول الادراك بالفعل
ان انتب القوة ان غابت عنها ثم عادت اليها واحتاجت الى تحصيل يكون قد عد
هناك غير علمها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوالها
فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجدد اما لسلك الصور يحتاج اذن

ان يكون

ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما
نتيجة لذلك اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فيحتمل ان يقع
هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت
كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي
الوجه الاول لا يعود الوهم الا بحكم بكسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له
بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في
الصور الخيالية المستحفظة في قوتين جسمانيتين ويجوز ان يكون الخزانة لها ما في
عضو او في قوة عضو والذهول عنها قوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا
وقوى اجسامنا التجزي اشارة الى ما قررناه من امر القوى
الجسمانية ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نحن نجد
للمعقولات نظير ما ننسب الى الحس اعني فيما نذهل عنه ثم نستعيده لكن الجوهر المرتسم
بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا ينقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء
كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقوله كالخزانة لان المعقولات
لا يرتسم في جسم اشارة الى حالة القوة العاقلة واحتياجها الى
حافظ بمعنى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة
بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا
مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان
الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا اذ هو جوهر عقلي بالفعل
اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل
لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها
لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة واذا وقع من نفوسنا وبينه

اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص
لاحكام خاصة   اشارة الى تخصص بعض الصور المرتسمة فيها بان
يصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات
الخاصة من الادراكات الجزوية السابقة المعدة لادراك الكليات او
الادراكات الكلية المناسبة المبادية الى المدرك الكلي   فاذا اعرضت
النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان
اولا كان المراة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى
جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس   اشارة الى حاله عن
الذهول وسعيه بمثل بالمراة لانها من الجسمانيات اشبه بالنفس المستفيضة
المجردات   وهذا انما يكون اذا اكتسبت ملكة الاتصال
اشارة الى السبب الذي به يختلف حالنا الذهول والنسيان وذلك لان
النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا
لم يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول
انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
ومشاهدة ما تحصل بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة بل سخيفة
الاشارة اليها والى اجوبتها اولى قوله هذا الكلام دل على وجود سبب لبعض
العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء
لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة
لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه لان
الحجة المذكورة دلت على تجرده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان

يلاحظ

بلاحظة النفس للمعقول انما يجب الذهول عنها مشاهدة اياها دليل ما على كونها
موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها   اشارة هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة
وهي المسماة بالعقل بالفعل   لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور
المعقولات في النفس هي العقل الفعال العلة القابلة هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة
في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما
يحدث مساحتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه
وقد مر ذكر قوى النفس المرتبة المتعددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة
والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي
الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال
لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية
والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد
بها والمشبه النفس الذي حصول الصورة معها اقول وهذا يدل على ان العقل
بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة
القدسية   اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات
الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجواهر
المفارقة لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات
هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى

عقلی بمعنی عقلی   انما ذکر حصول الاتصال بالعقل الفعال فی

الفصل الماضی علی سبیل الاجمال فاراد ان یعین ویفصل کیفیة حصوله فی

هذا الفصل وهو علی وجهین احدهما ان یکثر تصرف النفس فی الحالات

الحسیة کجمال زید وعمرو وفی المعانی المعقولة کمثال هذه الصداقة وتلک الصداقة

اللتین فی المصورة والذاکرة لا علی ان یدرکها النفس وتتصرف فیها

بذاتها فان النفس لا یدرک الجزئیات ولا تتصرف فیها بذاتها بل باستخدام

القوة الوهمیة المدرکة للجزئیات بذاتها المستخدمة للقوة المفکرة المتصرفة

فیها بذاتها فی الشیء وباستخدام الحس المشترک مع ذلک فی الخیالات

النفس بتلک التصرفات اعنی التفکر فی الاشخاص الجزئیة استعداد

قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتین عن العوارض المادیة

علی الوجه المذکور قبولا عن العقل الفعال المتصل بها لمناسبة ما بین

المخصصات لا استعداد التام لحصول صورة من الکلیات المشتملة علی

الجزئیات لان تلک الصورة لا ینتقل عن الجزئیات الی النفس بل ترتسم

فیها عن العقل الفعال والوجه الثانی ان یعقد هذا التخصیص بمعنی عقلی کاجزاء

الحد والرسم وکتصور الملزوم وما یشبه ذلک لمعنی عقلی کتصور المحدود

والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصدیقات

علی قیاسها واعتراضات الفاضل الشارح علی ذلک لما کانت ظاهرة

الفساد عند التامل فیها اعرضنا عنها مخافة الاطناب   اشارة

ان استهت ان ان تعرف ان المعنی المعقول لا یرتسم فی منقسم ولا فی ذی

وضع فاستمع   یرید بیان ان النفس الناطقة وبالجملة کل

جوهر عاقل فهو لیس بجسم ولا جسمانی وبالجملة لا لیس بذی وضع قال الفاضل

ایراد

ایراد هذه المسئلة کان النمط المترجم بالتجرد اولی الا انه لما بنی اثبات الجوهر

المفارق علی ان النفس الناطقة لیست جسما ولا جسمانیة احتاج الی بیان ذلک

فاکتفی ههنا ببرهان واحد لذلک وذکر سایر البراهین فی النمط المذکور اقول انه

اراد فی هذا النمط ان یبحث عن ماهیة النفس وکمالاتها فبین اولا انها جوهر

مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانیات ثم انه اثبت لها کمالات

یصدر عنها لذاتها من غیر توسط آلة وکمالات یصدر عنها بتوسط الآلات

واراد فی نمط التجرد ان یبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبین بقاءها

مع کمالاتها الذاتیة ولم یتعرض لبیان کونها جسما او جسمانیة بل بالغ فی ایضاح

الفرق بین الکمالات الذاتیة الباقیة معها والکمالات الزائلة عنها بزوال

البدن فوقع اشتراک النمطین فی البحث عن تلک الکمالات من غیر قصد علی

ما یقع فی موضعه ولم یورد کما ذکره ان برهانا شیئا حکما ان بین

ذلک   انک تعلم ان الشیء غیر المنقسم قد تقارنه اشیاء کثیرة

لا یجب لها ان یصیر منقسما فی الوضع وذلک اذا لم تکن کثرتها کثرة ما ینقسم فی

الوضع کاجزاء البلقة لکن الشیء المنقسم فی کثرة مختلفة الوضع لا یجوز ان یقارنه

شیء غیر منقسم   اشارة الی تمهید اصل کلی وهو ان الحال قد یکون

بحیث لا یقتضی انقسامه انقسام المحل وقد یکون بحیث یقتضیه والاول هو الحال

الذی لا ینقسم الی اجزاء متباینة فی الوضع کالسواد المنقسم الی جنسه وفصله

کالاشیاء الکثیرة تحل محلا واحدا معا کالسواد والحرکة مثلا فانها لا تقتضیان

بانقسامها الی ذینک النوعین انقسام المحل الی جزء اسود وغیر متحرک والی جزء

متحرک غیر اسود والثانی هو الحال الذی ینقسم الی اجزاء متباینة فی الوضع کالبعض

فانها ینقسم الی عرضین متباینین فی المحل والوضع واشار الشیخ الی هذین

بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل
ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث
يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متشابهة في الوضع كالجسم المنقسم
الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متشابهة
في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث
طرو طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث
هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح
بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر كالجسم فان المحاذاة التي
هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على
وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث
هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي فيه السواد او الحركة او المقدار وقد اشار الشيخ الى القسم
الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم لا كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه
شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك
لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليست مقارنة اياه هذه
المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد وفي المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم الى مباد لها
غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية
من واحد بالفعل اذ كان المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد
فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما لا ينقسم في الوضع وكل جسم
وكل قوة جسم منقسم واللازم منه محال وهو التئام كل معقول من

اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد
بالفعل لان الشيء الذي له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا
بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الا [حينئذ]
في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان
في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما يعقل من
حيث لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا اللازم
في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول
الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات
على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا
جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام
الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى
جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى المختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى المتفقات لان اختلاف
الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل

متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى افراد
غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة
فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل
وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى حدوده فلذلك اردف
الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق
فيهما **وهم وتنبيه** او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة
العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه
الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة
العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد
وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد ينقسم بانقسامه والتنبيه على
فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان
يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا
وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك
بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم
الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك
التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع
من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة
نحو المقدار او العدد وشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية
من حيث ماهية اما هذا خلف والثاني انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن
حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا

هذا خلف

هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول انه كان كل واحد من
القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي
واشار الى الوجه الاول فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط
واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
يحتاج اليه منقسما واشار الى الوجه الثالث وايضا
فانه قبل وقوع القسمة فاقد الشرط فلم يكن معقولا واما القسم
الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو في نفسه
معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل
القسمة الى اجسام فباطل انهما لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق
غريبة عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد
ذكرنا ان الصور المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غيره واتها هذا خلف
واشار الشيخ الى هذا القسم وان لم يكن شرطا والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة القسمة فالصورة المعقولة عند القسمة
المفروضة صارت معقولة مع ما ليس داخلا في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد
فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي
[illegible] لعدلها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة
من المقدار وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر ما في
اول منه بلا [illegible] فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها
فالصورة التي جردناها متشابهة بعد هيئة غريبة من جميع او لغرض او زيادة
او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة
وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب ما فيه وبمقدار في اقل منه كتابة في

فان احد القسمين مما ان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ للنوع الصورة
المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت منقسمة بعد بعينه
من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انفراد
ايهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اضافة احد القسمين الى الاخر او
نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع
لان التجزئة الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للمواديات فهو يقتضي وضعا ما
محاله وقوله فليست الصورة المفروضة اشارة الى الخلف واما
الصورة الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها في ذي وضع
وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة
في الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه بيّن الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان
يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين
والانف والفم فان صورة العين اليمنى مدرك في مادة او جهة لم يحل اليسرى
فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص منهما
وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة مثبتات غريبة مادية لقارنها و
تلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع
وقبول انقسام اي في شيء ذي الرسم هو الاثر اللاحق بالارض وبالمحسوس
اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرسم الحتم اعني احداث النفس الذي
يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به الكتاب
رسماً وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس

وفي قول

وفي قول الشارح فملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها
وتظهر منها بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل
بان الصورة العقلية في النفس المجردة ليست مجردة مكرر قد سبق ذكره
قوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد
النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا
عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة
المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك
الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مأخذا
مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذات
وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار منهما الحجة المذكورة التي هي قولنا
المرتسم بالمعقول لو احد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور
الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستعاد من
الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية و
المقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان
الهيولى انما يتحصل بوجوده ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز
ان يصير ذات وضع البتة وقوله ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية و
الخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في
ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول
ان الصور العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الواحد الى
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع
الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين

وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات
انما يكون باضافة زوايد مضمومة اليه وتلك الزوايد اما مقومة لما يباين
الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة
الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وان لم يكن مقومة كانت عرضيات
ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم
يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض
الجزئية المشخصة واما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل
يكون محسوسا   انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي
تحصله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى
الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء الى
الاجزاء ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق غرضنا له ينقسم
لمختلفات بوجه لكان غير الوجه الثالث الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى
المتشابهات وكان كل واحد من جهة بان يكون البسيط الذي فيه الكلام
هذا هو [illegible] على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع
الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك
الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثانية
كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الحيواني

لاتنقسم

لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون
مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى
معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا
لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
استدللنا به على تجرد محله ينقسم لمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه
الذي تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان
كل واحد من اجزائه البسيط التي لا ينقسم بجنسه الحالي اولى بان يجعله البسيط
الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه ١ شارح
انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابدا بالذات
قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى
قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل القوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل
الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي
ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد بان كل شيء يعقل شيئا فله
ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك
الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول
هو حصول ذلك الحصول ولا شك ان حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول
ذلك الحصول له اي اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه
يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس شيء فيها بالقوة [illegible]

سباقي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان
يعقله بالامكان العام ليكون مساويا لها وللمعترض الآن ينبه اقول
الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعبر الشيخ عن المقصد في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها
والمراد ان يعقل الشيء مشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من العقل بالقوة
القريبة فالمشتمل على القوة هو المستعد للفعل وكون المنفعل بحيث ان
يكون له بالفعل ما يكون له بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا لمنافي لذلك فهذه
صغرى القياس قال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها
قوله وذلك يعقل منه لذاته يعني عقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه
لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور
الموضوع فقط بل علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل
يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله
ان يعقل ذاته   وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا
آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما نعقله القوة التي قلنا بالمقارنة لا محالة
يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط يسير وقد
ذكره اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا آخر
علته من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة
الغير لا يمتنع ان يعقل مع الغير ذاتا الثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
فان كان قائما بذاته فلا مانع له من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول
هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته
فلا يمتنع من حيث ذاته ان تقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط

لما سنذكره

لما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل   اللهم الا ان يكون في ذاته
في الوجود مقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان
قد بين فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا
وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود مقارنا لمحذور
المادة ولواحقها فان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور
فقال ثبوت الشيء ومسلمه الى تسليمه وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان
يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر
وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها   فان كان حقيقته
مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها فكان ذلك لها بالامكان
وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته   اي ان كانت حقيقته
مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها
الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فاذن يعني التعقل
هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته و
بعد هذا الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته تبين اذن ان
كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته فالامكان وقد تبين من الحكم الاول
ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا
الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام و
برهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه يمكن
ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا يمكنه ان يعقل لعاقلية لذلك
الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد

يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح
ان يقارن غيره وصحة هذا المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد
في جوهر العاقل لان حصوله فيه من المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على
حصول المجرد فيه لتوقف صحة الشيء على وجود المتاخر عنها فاذن المجرد
سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير والمعنى التعقل
الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان
يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية
وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه
ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال انا قولكم كل مجرد
يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل العقول البسيطة غير معقولة للبشر
والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ
في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات
الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض بهذا عليه
غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة لنا بالقياس
الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم
ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل
شيء اخر مع تعقلنا فكيف الحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر نسبة الى العلم
بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل كل موجود يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك

بعضهم

بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مغايرتهما
في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال
وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه
حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان
المطلوب منها هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته
لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا
وليس في تقرير كلامه اليه حاجة قال وان سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون
في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بان يكون في النفس فقوله لو توقف
صحة المقارنة على حصول المجرد في العقل لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة
فان المقارنة حينئذ تحتها ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة
الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال
للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وما في الجواهر بالعكس اذا ثبت ذلك
كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد
في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل لتوقف صحة وجود نوع على وجود نوع
اخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر
لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا
يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في
الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية
في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم
من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني

تحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي منها بما هو متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهيته
الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما
سبانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المعقولة المتعلقة
للانسان وهي محتاجة الى محل اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن
احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم
على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده ومنها لم يحكم بوجوب صحة
مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال
وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود
الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول
فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما ذكره
الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصور
المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فانها لها لا
سبب لها انها تعقل فقد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء
معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل
اياه معقولا وليس ان العقل لا يحصل الا مقارنة للعاقل للمعقول فلو تم هذا
الفصل سؤال عن الصورة المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها
اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة
حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية الاشتراط المذكور في الفصل المقدم
بجوابك لانها مستقلة بقوامها قابلة لان يحلها من المعاني

المعقولة

المعقولة بل اشباهها انما تفارقها معان معقولة يرتسم بها فيها لا
بل العاقل لها جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر
وتقارنهما غير مقارنة الصورة والمصور واما وجودها الخارجي فما دل
لكن المعنى الذي كل منها فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه
معنى معقول كان له بالامكان جعله مصورا والجواب ان تلك
الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة
لو لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس
واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد يقبول الاخر اولى من
الاخر لمقبوله فلو كان لكل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا
لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما محل
للاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما عاقل
للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود
تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة
فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال
من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه الى الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان
التام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا
فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل
الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع
جميع الامور المتماثلة ولانها صورة لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي
مختلفة ومع ذلك يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة

لما خالفت النطق بالماهية صارت بالمخالفة اولى والجواب ان كل احد
الشيئين بالمخالفة اولى من الآخر بمقتضى اختلافهما بالماهية اما لكان عكس
هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للسطح لاختلاف ماهيتهما والا
محلا للسواد ايضا بل كان السطح محلا لها انما هي محل للسطح لكونه نهاية لها
وكونها مضيفة به ومنها لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع وحدة ماهيته في
النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع
الآخر بحسب ماهيته ويجب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمخالفة اولى من
الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها
والحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولان لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه
عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث
بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك بين الجميع ففيه
فقط بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل بعنوان به ان
كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على
الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص
بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب فرضنا . واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على ما لا يكون مستقلا بمعقولية
بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص من له بالقائمية ولا للآخر بالمعقولية والا
فالقوى الحيوانية تجد مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان لو باك الا
جعله مقصورا بانه اعتراف بان تصور الغير للمعقول امر وراء المقارنة وعند

ذلك

ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل
بقوامه كالعقل الهيولاني عن مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا
بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون
الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص بحكم الشيخ بالامكان ليكون
هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه
او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله
مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
تعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل بآية
المعقولات عند كونها قائمة معها بالقوة العاقلة لتعقلها على صحة مقارنتها
اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال
للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع
يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص
وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية
عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعندنا فيها مها بالذات
ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل
ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن
المرتسم من معناه في قوة عاقلة بان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن
جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا
لامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوايد
تضاف اليها ولم يذكر الشيخ اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها

سورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل
الشارح لما لم يفرق بين الاعتبارين اوردهما جميعا   فيكون جواب
الجواب ان مستعد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية
التي هو عنها غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و
الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها
او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية
مقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة
او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول
الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة
ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد
لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي
يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان يكون
حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول
صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك
الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية
قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون
هناك شيء يعدها للاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايضا ورجع
المتن بقوله ان هذه الاستعدادات الماهية ان كان من لوازم الماهية

كيف

كيف كانت فقط سقط الشك   اشارة الى القسم الاول
من القسمين الاولين ومعنى كيف كان ان الماهية سواء كانت في العقل
او في الخارج   وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل
اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام
في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة لمعقولين حالين في محل لكنه
مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية للمعقول
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له
اشارة الى القسم الاول من الثلثة والعامل في قوله فيكون يعني العطف
على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد
عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد
مع حصول الاكتساب له   فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى
حصل ما يستعد له   اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب
الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله
انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني
من القسمين الاولين متحيرا لذلك في تغيير الفاظ الكتاب وقد احتاج الى
ترتيبهما وترك المتن على معناه   او لم يكن استعداد الشيء وقد
كان ذلك الشيء وحصل   اشارة الى القسم الثاني من الثلثة
وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل   وهذا
كله محال   تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض اثبات القسم
الثالث الباقي من الثلثة   فيجب اذن ان يكون هذه الاستعدادات
قبل المقارنة فهو للماهية   اشارة الى القسم الثالث المختص

من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية
لمحل بعض الاستعدادات الخاصة ببعض ما يقارن مثلا المقارنة الاولى
اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد صفة اخرى
غير الحاصلة وههنا قدم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان
الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى
الفاعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي
وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان
مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل
آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون الماهية المعقولة
عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها
قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث
طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقوم
لوجوده بحصته لا بد منه فان لم يمكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى
الفعل فلوجود مانع كالناطق معه يقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا
واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال
ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله
عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية الباقية
واذا كان الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف
حال الانواع المحصلة المستغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة

التي

التي يمكن في نفسها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي
باستلزام استعداد مقارنتها لجنب الذات في جميع الاحوال اولى
من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت
ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قايم الذات فانه
من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما سبق في
الفصول المتقدمة وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه لم يكون
من شانه ان يعقل ذاته واجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل
ما يكون من هذا الفصل غير جاير عليه التغير والتبديل قد سبق
فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة
عن مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه و
باحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من
شانه ان يجب له من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته
ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة
واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب للذات يدوم بدوامها
ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته
ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه
كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا
يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لو سلم ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك
ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما سوى بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك
النفس ونفي الكلام في تحركه **تكملة النمط بذكر**
الحركات عن النفس كذلك لان يشتهي ان يسمع كلاما في القوى النفسانية التي

يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذا الفصل من هذا القبيل
ومغناطيس اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات
في مادة الغذا يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة الى القوى التي هي مبادي الافعال
وهي التي يسميها الاطبا قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على
الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في
الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية
فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة
الغريزية فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب
وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شي يصير بدلا
لما تحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس
به لفساد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب شبيه
مدبرها المركب وتحيله وتجعله الى شبيهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي
قوة لا تحلل ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت لانتقاص مبدا عنه
الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان يجرها على الانتهاء ابدا
كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستتبعة الطبائع النوعية دائما
تقتضي بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال
وسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوليد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه وضيق
عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت لنفس الاخير ذات قوة تجذب
من المادة التي تحصلها الغاذية ما تحصلها مادة لشخص آخر في نوعه ولما كان
المادة المحركة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي جزء من

شخص

شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة اخرى تضيف من المادة التي تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المخزونة فتزيد لها مقدارها في الاقطار على
تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية
التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع
ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل ولنشرح ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما هي تصرفات
في مادة الغذا لتحيلها الى المشابهة لتسد البدل مما يتحلل اشارة
الى غاية فعل الغاذية او لتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المتغذي في الاقطار ليتم بها الخلق اشارة
الى غاية فعل المنمية او لتخرج من ذلك فضل يصلح مادة لبعد الشخص
آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال
لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود
القوى او لها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذا والماسكة للمجذوب
الى ان يهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للمنفصل اشارة الى تقدم
الغاذية على الثانية لتقدم فعلها على افعالها والى خدمها الاربع بحسب
الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره والثانية القوة المنمية
الى كمال النشو لما كان النماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة
المغتذي بحصولها والتصرف فيها وكان للنماء لانه يتعلق بالكمال الشخصي
وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفنا فجعل الانماء مقدما
على التوليد لبعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة
فان لا نما غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شي واحد وهو

منها
الازدياد الطبيعي للبدن بانضاف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها
التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصده الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول تقابل النمو والهزال تقابل السمن   والثالثة المولدة
للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما   هذه القوة بنفسها
الى قسمين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذور
مفصلة اياها الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس
الى التي هي الغاذية خادمة للغاذية والغاذية والنامية تخدمان المولدة كما مر
لكن النامية تقف اولا   الغاذية في اول الامر تقوى
على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل
النامية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة ونقصان اكثر الرطوبات
الاصلية الصالحة لمعدية الحرارة والغريزية فيصير ما تحصيله مساويا لما يتحلل و
ح وتقف النامية   ثم تقوى المولدة ملادة تقف ايضا
عند القرب من تمام النمو لفراغ النفس للمولد فتقوى المولدة ملادة اي
حسابقال المنت عنده ملادة من الدهر بفتح الميم وكثرة وضمه اي حينا ومن بينة
او اعجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل لم يفضل شيء يصرف المولدة
فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة
لذلك وتقف المولدة ايضا   وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز
فيحل الاجل   انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحليل
الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها
ووجود ما يضادها   اشارة   واما الحركات الاختيارية

فهي

فهي اشد نفسانية   يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها المحركة الاختيارية
هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب
ارادة ايكرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها بتقدير
عما يصدر عنه الافعال السابقة على غير عكس واعلم ان هذه الحركات مبادي
اربعة مرتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في
الحيوان والعقل العملي يتوسطها في الانسان ويليها قوة الشوق فانها
تنبعث عن القوى المدركة وتبعث الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن
الملائمة
ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة
في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة
ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في
القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد
التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته
للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
عند وجود هذا الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى
نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة
للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها
يتساوى الفعل والذي بالنسبة اليها   ولها مبدا عازم منبعث

منها قوة عصبية دافعة للضار وقوة شهوانية جالبة للضروري او النافع
الحيواني قوله اشارة الى قوة الشوق المتوسطة من القوى المدركة
والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة اي
تلك الامر اشارة الى المبادي الغريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة
الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي
الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة ولما
ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى المطيعة للاجماعي
استغنى عن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال
ان يكون المطلوب بالطبع متروكا او المهروب منه مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك
في الارادة لتصور عرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته
نفسانية ارادية قوله يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية
صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال
غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة
فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب
شيئا ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور عرض
موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة بحدود واوضاع
تركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فهي
نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل

مستدير

مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب
ظاهرة مقاصده المعنى الحسي اي مثله منتجة الارادة الحسية والمعنى
العقلي اي مثله منتجة الارادة العقلية وكل معنى محمول على كثير غير محصور فهو عقلي سواء
كان معتبرا او واحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر كقولك الانسان
هذه مقدمات لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة
التي تطلب معنى جزئيا كلقاء زيد هذه اللحظة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزوي
محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كليا كالخير مطلقا مثلا ارادة
عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى
الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا او واحد شخصي كولد ادم او لم يكن
كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقيده بالتشخص وانما قيد
بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا
كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين فيه و
الحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لتعيين
الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها
يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة
عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص بالذكر لانه في النمط الثاني اقام
البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع بقائها الى الحركات
عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فقوله الحركة لا يمكن ان يقصدها لذاتها
محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه
شيء لم يزل وما لا قرار له في ذاته لا يمكن اولا دوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار
انما يقصدها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون هو المقصود لذاته ذلك المحرك

هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وتوهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة كمال لا
ناقص لما ذكرناه ولان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى
ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد
ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست
لنفس الحركة وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي
ولا بمعين فرضي يقف عنده بل معنى كلي فلتلك ارادة عقلية عامة
الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب
شيئا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله اصلا ولما كانت اصناف الحركة
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرناه في النمط الثاني فليس الاولى له
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة
ليس بمعين موجود بل معنى مفروض تعرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين
لا ينافي الكلية لان كل واحد في كل كلي فله مع كليته تعين لمقارنة عن سائر
احاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي
واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة
الجسم الاول الذي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقصده بالجسم الجزئي الواحد
لا ينقض كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر
ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا حركته الوضعية عقلية

وبحث هذا امر الظاهر من مذهب الشيخ ان المباشر للتحريك
الفلكي نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن المادة
الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره
على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية
ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان [illegible] من
ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة
كنفوسنا الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون
ذا ارادة عقلية ويصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا
سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب في اربع مواضع
وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع
فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية
يتعلق بها ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع
عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت
اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق والرابع في الفصل التاسع
من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا
الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع
ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الرأي الكلي لا
ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا تخصص بجزء منه دون الآخر الا بسبب مخصص

لا محالة تقترن به ليس هو وحده يريد لان يبين ان
نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية
واشار رح الفاضل جعل مبدا الارادة الكلية ايضا مجردة ومبدا
الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب
قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا اسين سياستين
سواء اسماها مقابل هذين الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة لنفس
صورة على ذاته الفلك تتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الحركات الجزئية للفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار
تحريكها قوة كما في نفوسنا وانما نقلنا على ما صرح به هنا لغفلة عنه
هذا الفاضل من النمط العاشر فليرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث
منه شيء مخصوص كلي جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات
عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم
والمريد من الحيوان تقوية الحيوانية للغذا انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي
فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك وطلب الغذا بحركته وانما
يتخيل له على الجهة الجزئية فان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يلزمه بل قام
مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده هو ازالة
شك يرد على ما ذكرناه وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذا
مطلقا الا تناول غذاء بعينه وذلك لا يخرج بتناول اعدى او احدهما
فاراد به تلك كلية انها كوبمل مراد كلي ثم انه اذا احضره عنده اما جزئي ولد

وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان
قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذا والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا
يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذا الذي يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في
الطلب فان وجد عند الاخر غيره بالشخص قام مقامه طلبه لكونه بالنوع
هو وهو امر يرجع الى الغذا الاول الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه
كان الغذا الكلي متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له
حدود جزئية يأتمها بقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان
متجدد الوجود نحو الحدود المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية
والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم
المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل
لا محالة على امتداد ويمكن ان يفرض فيه حدود جزئية ويتحرك الم فيها
الى اجزائها الجزئية فيقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا واحدا بعد واحد
وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من
المسافة الذي اتصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع
ذلك الجزء الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حتى تتصل
المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة كما ان استمرار
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات
على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية ولمثل

هذا انما يخصص الارادة الجزوية بشيء جزوي حتى يكون الارادة الكلية متعلقها
مرادا كليا ولا يحتاج له تخصيص جزوي لما فرغ عن بيان كيفية
كون الارادة الكلية مع الارادات الجزوية مبادي للحركات الجزوية
جعل الحكيم كليا في صدور ساير الافعال الجزوية عن الارادات الكلية ذكر
ان ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة الكلية بشيء جزوي كما ذكره فان
الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا جزويا:
فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزوي اليه ونحن ايضا
من بما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها
قضاء جزويا وانبعث منه شوق وارادة منبعثان ضربا من التعيين الجزئي
فينبعث القوة المحركة الى حركات جزوية يصير هي مرادة لاجل المراد
الاول وهذا استشهاد وتكميله صدور حركاتنا عن اراداتنا
الكلية وتاكيده لما ذكره فانا نتصور اما كليا مثلا كتصور انه ينبغي ان
يصدر عنا بذل الدرهم وهذا ايضا كلي جعلناه من مقدمات كلية
قولنا ينبغي ان يصدر منا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم
ثم اتبعناها قضاء جزويا وهو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان
ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزوي شوق وارادة منبعثان الى بذل
هذا الدرهم فيبعث القوة المحركة على دفعه الى المستحق فصار هذا البذل
لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنا
واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزوي يقتضي نسبة بينه وبين
المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزوي يتوقف على
حصول المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على

ادراكه

ادراكه من حيث هو جزوي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزوي قبل
وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في
الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
له فانه حصول الجزوي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في
الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم
قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي
حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا الحلول
الحركة النوعية من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزوي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص
ذلك الجزوي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك و
والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة
جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني مشتمل
على تناقض وايضا قوله انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض
قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات
الجزوية ايضا امور حادثة جزوية فلا بد لها من علل حادثة جزوية والكلام
فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان
كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق
والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزوية كما كانت سببا
لحدوث حركة جزوية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزوية حتى
يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة
يكون الجسم بقصد ما من المسافة ما لم توجد لم توجب بعد الجسم اليه واذا وجدت

امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك بعينه لان الارادة
الايجادية لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد
الذي يريده في حال كونه في الحد الذي قبله بدون تأخر كونه في الحد الذي
يريده عن وجود الارادة فلا مرجح الى الجسم الذي هو القابل بل الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده يعني تلك الارادة ويتجدد
غرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول
ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات
استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده
علة اللاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا
العلم ثم قال بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق ولا يكون بانفراده علة
للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا
العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون
الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس
والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة
المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا لتهيئة كون الطبيعة علة لوجود
الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول لوجود الارادة
الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يتحرك
بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة
خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه فاستمرت التي يصدر
بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص يتخصص بقابليه والجوا

ما

ما هو هو ان العلة الفاعلة بانفرادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال
فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي
فيه وجود الفاعل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم
لانهم يقولون غرض النفس من التحريك التشبه بالعقل والنفس المحركة
لا تدرك العقل وان كانت ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب
المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا
باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة
الفلكية يدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا
وباقي اعتراضاته تنحل بما مر **وهم وتنبيه**
اما الشيء الذي يروقه الجرم الاول في حركته الارادية ممنوعة بيانه ما بعد
نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء يكون
للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما
بالتخيل العبثي فان فيه ضربا من طلب اللذة خصوصا ذا اسامي والنائم انما
يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال مملولة وازالة وصب ما فان
النائم يتخيل ان اعضاءه ايضا قد تطيع تحريكه من تخيله لا سيما في حالة تكون بين
النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير
كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او طلبا مهما من امر يعجله
او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفظ
ذلك الشعور في الذكر شيء ولا يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد
الاخرين قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل
لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما

راد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة
لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها و
كان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه
اولى لوعده بيانه هناك وانما وقع ذكر الموضع الكلي ههنا ايضا بالعرض
وذلك لانه احتاج الى ذلك بالاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم
ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما شعوري
على الاجمال تميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة
وتميز ايضا من الانفعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في
النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المذكورة قد يقع على وجوه فانه
قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية
حيوانية كالحركة الى العبث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد
هذه الحركة الى غاية مشعور بها تمسكوا بامثالها وبين غاية كل
واحد منها ثم اجاب عن شبهتهم وبين ان العابث والساهي والنائم او
فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يذكروها بان تحصل الغاية والشعور
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر على وجودها
جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه
او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير
صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ
وادراك على ما وجدناه

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى

وهو الوجود الواجب

الوجود والمقول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس
ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه**

قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس
بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى
لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن
يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد
لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا
تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود
لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان
يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا
اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف
معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك
لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك
الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في
كل كلي

يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس
وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على
ما ليس منها بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود

محال

هو المحسوس بعينه وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ويفرض وجوده
كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره
لانهم لا يجوّزون وجود شيء يناله الحس بما فيه لا بذاته وقوله وان كان لا
يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو
ما له مكان او وضع بذاته وهو الجسم او الجسماني وهم ينكرون وجود
ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي
مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل
من كل انسان محسوس هو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث
هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم
انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين
ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في
ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف
وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم
ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو غير الانسان الواحد فان معنى
الاول هو ان الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان
او ناطق او واحد ~~الحقيقة هو غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو ان~~
من حيث هو طبيعة او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة
والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسّر الشيخ قوله من حيث

هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها
وباقي الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان
بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج غير محسوس
وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك
وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في
الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرّت الاشارة اليه فيما تقدم

تنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا
انما هو انسان من حيث له اعضاء في الانسان بعينه اقول هذا
الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع
والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع
على ما يحس منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقوليته الانسان
لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبّه على ان الحال في
كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة
كالحال في الانسان نفسه

تنبيه انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم
ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول
فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل
في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها
لما نبّه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك
بل نبّه ايضا على ان الحس بعينه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم على ان العقل

الذي يتميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا وتنبيه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصهما مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس البتة واما طبائعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة

المحسوسات

تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده

الحق هٰهنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد هٰهنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ الوجود وهو غير محسوس فلما بيّن ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرّح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه اثبات المبدأ الاول بالبرهان فحمل ذلك على وجه التمثيل وحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم

تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته

يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة مقارنة للذات او مباينة لها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد بنفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع فهما ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فنقول الشيء قد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى العلتين الماهيتين وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل

قوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية

اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على

وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية

متن

قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية

الفاعل والغاية لحصول مقصوده بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله
قد تتعلق بعلة اخرى ثم اشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغاية الى ان
الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة لعلية
بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه**
اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام
ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان **اقول**
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق
لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل
والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة
والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض بيان
الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهية
كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة**
العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين
علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة
والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى
ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني
يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية
والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله

العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم
تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار
الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك
العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم
ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة
بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة لحصول
التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما
قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية (معناه متعلق بعلة)
العلة الفاعلية ومعلولها في وجودهما فان العلة الفاعلية علة لوجودها ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلول لا
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول
توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد ماهيتها
بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون
متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما
يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها
تكون بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل بالفعل وهي
تكون علة لصورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجود
لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل لتصير البيان خاصا
بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية غايات

والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات

والجواب ان الطبيعة لم تقتض لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالصحة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**

ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود

العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة بما علتها ان يحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه**

كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته

يريد قسمة الوجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو

اولم يقترن بشرط وجود علة صار واجبا وشرطها

الحي

الحق بذاته اي الثابت الدايم بذاته والقيوم هو القايم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **شرح** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ان يكون موجودا الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد المتساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا

اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته والكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الا حتاج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المط ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب اخذ ذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم رجح منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب بها قال الفاضل الشارح يمكن التقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء تحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها

وتقريره

اقول
تقرير البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن تقرير بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه انتهى

ممكنا
وكل موجود مغاير لها وللآحاد ها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون
اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال الفاضل الشارح هذا الفصل موقوف
على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو
جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائزا اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصلت الكثرة
الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا
اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة
لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم
فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمان
يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض
المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت
في الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها
معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد بيان ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط مما حاول
الاول اعني اثباتا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط
ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما
ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب
باحادها **اقول** وهذا التقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره وهو اوضح
فائدة والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان

يكون

يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان تقتضي
علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد
واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة **اقول** يريد بيان فساد القسم
الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول
باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون
مقتضية لوجوده وكل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة
من اجزائه يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع
كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما
متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف و
الثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل واستعداد ما
كالمزاج الحاصل بعد تركب الاستقصات والحاصل في الاول هو شيء
مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء
ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد
والجملة والكل شيء واحد **قوله** واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس
بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان
علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان
كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل
بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله**
واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي **اقول** ومعناه ظ
وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة**
كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير

محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شي ما علة
لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة الجملة على الاطلاق اقول
لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان
يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبيّنها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد
غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او
بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الغرض ممكن الوقوع بخلاف
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال
الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان
يقال بعض الاحاد ليس علة لجميع الاحاد لانه ليس علة لنفسه ولا لعلله
وكل ما ليس علة لجميع الاحاد ليس علة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل
بكونها غير شي من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما
افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة للاحاد
اولا اذا كما قدمناه اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي
معلولة اقول قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة
متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة
احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت
تلك العلة طرفا لا محالة لكانت واجبة غير ممكنة اشارة
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر

انها

انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها
تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية
فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان
المقدمات التي احتاج اليها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير
معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة
عنها وهي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة
لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة علل تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام
في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد
من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود لذاته
وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور
وان كان ظاهر الفساد ولكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه
يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور
متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه
كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق
فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا
غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم
الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض
لما تختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض
لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة يحتاج اليها في بيان
توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا

الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل انما بالاعتبار كالقول
المعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم يشتمل
حماله على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه و
اجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين او لا
يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان
يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات
واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان
ناطقا واعجما معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما عرض
في الكتاب واما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للمقوم الذي
يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير
فيكون نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن
القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون
ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر
وهو كالوجود العارض لهذا وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك
الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض
لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو
كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه
من الشخصية وهذا في الكتاب غني عن التطبيق **اشارة**
قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا

كزيد وعمرو في الانسانية فقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك الموجود في الوجود والمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم صح

لصفة

لصفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.
اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية للاثنين ومثال كون
صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا
للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون
المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة
سلبها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود
وبين سائر الصفات ان الماهية وحدها او بعضها من بعض ولم يتخصص
الوجود ومن شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا
بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل
على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة
استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود معنى واحد في الجميع على السواء
حتى صح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك
ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود
مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب الاحق بان
ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم
يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزم اما كون ذلك الوجود مساويا
للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره
بالاشتراك اللفظي ونسي ان العين على مفهوماته بل المعنى واحد في الجميع ولكن
لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم
والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية.

مثل الفصل للحصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى صح

فهنا لسائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات صح

هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع صح

وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار
كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه
الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشيا مختلفة لا على السوا يمتنع ان
يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشيا لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول
على بياض الثلج وبياض العاج لا على السوا فهو ليس بماهيته ولا جزء ماهية
لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان من نظر في اتصاف الواقع تحت
هذه الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
تقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود
في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات
التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا
تقرر هذا فنعقد لحل اشكالات هذا الفاضل بما شرحه وذلك لان الوجود
يقع على الحصة بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكما ولا يلزم من ذلك [illegible]
التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات
الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانما اوردنا هذه الشبهة مفصلة لانه ذكر
وجوه ابطالها اقول من الشبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكما ان الواجب
[illegible]

هي ماهية

هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما
عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني
يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث
يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود واحد منهما غير عارض و
وجود الاخر عارضا والجواب لما عرفته تمام ولو ان الوجود بالتشكيك
واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور
الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها يقتضي استعداد الجوهر او استعداد تبدل الصور النوعية
بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
بالماهية وايضا لو كان الوجود مقتضيا على ما ظنه لكان المحتاج الى
سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم
العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان
الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكما على ان عقول البشر لا تدرك
حقيقة الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده فكيف الوجود عندهم الى التصور
فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون
قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا
فالفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص
المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدا الاول للكل و
الوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير
الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم

بالحقيقة والالواجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته تم غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته
للوجود المطلق المدرك لا الوجود الخاص تم ومنها قوله لو لم تكن
حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها
في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها
لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به
المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على
ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا
ها في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال ذيمقراطيس في الجسم الذي لا
يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك
فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني العروض واللاعروض
واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية
يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك
ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها
لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود
الا تأثيرها وح يكون المقدمة المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى
والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن
الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها
في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان

ليس هذا اصح قوله في هذا الفصل [illegible] قال لا [illegible] متقدم في الوجود

عنها

~~عنها بنفسها فانها لو كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني~~
~~وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها بنفسها ثم~~
قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود
عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا
مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن
الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون
في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل
بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال وذكر الشيخ في هذا الفصل
ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها
بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من
ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث
هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان
انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان يكون موثرة فاذن لا يتصور

لصفاتها

كونها مؤثرة في الوجود والذي لا ينفك حاله التأثير عنه فهذا بيان
فساد الرأي الذي ذهب اليه الفاضل وهذه المباحث وان كانت
مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال
كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالٰهية شأنا في هذا
الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يغتر به
المبتدئون باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين
اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب
الوجود وتقريره ان واجب الوجود دائما متعين لم يكن علة لغيره لان الشيء
غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود او لا
يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود واما القسم الاول فيقتضي
ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار
بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما
لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر
فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان
يكون معنى واجب الوجود لازما للتعينة المعلول لغيره محال لان التعين اما
ان يكون هو ماهيته او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر

لو كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره
ولو لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
لانه لو كان واجب الوجود لازما لتعينه
صار واجب الوجود لازما لماهية غيره
او صفة وذلك مح ولو كان عارضا فهو اولى
بان يكون لعلة ولو كان ما يتعين به عارضا
لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين
به ماهيته واحدا فتلك العلة لخصوصية ما لذاته
يجب وجوده هذا مح ولو كان عروضه بعد تعين
اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام

مح باس

بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى **قوله** لانه ان كان وجوب
الوجود لازما للتعينة كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة
او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون
الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والاقسام
القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين يكون معلولا وهو محال ثم
بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعينة المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يتضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم
اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود
الواجب **بقوله** وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وبين
ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا
لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار **بقوله** فهو لعلة ثم اكد استحالة
بقسمي آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من
حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح
لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد
عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص

واحدة

حاصة وح

خاصة قد تخصصت

معلولا للعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به
ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ماهيته لذاته بحسب وجوده وهذا محال
ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا
فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته المعروضة لذلك
التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود
الواجب القسم الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال الا
الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى تعين المعلول المذكور والى ذلك اشار
بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك من
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب
مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا
معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقى الاقسام محال ولما بين
استحالة القسم الآخر المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين تعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل
الشارح جعل قوله واجب الوجود والمتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد
الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له
واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب
الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك قوله وصفه وذلك قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معلولا رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم اقسام الاقسام الاربعة الاخيرة

مهية اى احد المعروضة

وبقرينة

الاقسام الاربعة المذكورة يعنى استحالة القسم ...

والمراد بالقسم ... الوجود لكونه واحدا ... كون التعين ... كما نقله المحقق

وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرار القسم الثانى مع عدم بيان بطلانه ولم يبق منها
قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه اشد انطباقا
على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية
على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم
والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات
اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف
اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بامثال ذلك ههنا
ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم فى واجب الوجود
الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان يتكثر بعضها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يكون
تكثرها بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان كيفية تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها
تعينات واختلفت بتعيناتها فيحتاج كل تعين الى تعين آخر غير ليس بشئ لان تعينات الاشياء من
حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك فى شئ ومن حيث يشترك فى شئ فليست
بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة
بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة
من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها
طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما ان انضياف
معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا

والعارض لا

ويه

ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالعرض امرا سلبيا لما كان عدم
الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه
الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام
في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء
ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود
ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود المغاير العارض
للماهيات بالعروض الذي لا يلزم من تقييده به تركيبه الا في الكتاب
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه

لهيته يغاير الوجود العارض صح

فائدة اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد
نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل
على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في
نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه
اقول قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها
حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها
بعلل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير
تلك العلل لم يتعين فتلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة
او بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد
اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بعلل مغايرة
لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين

الشخص

الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم
يكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها
كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص فاذا حصلت
هذه الفائدة الكلية كما ذكره بالعرض بقي عليها وافاده الفاضل الشارح ان
هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون
نوعا للاشخاص مع بيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين
اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت
عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين
العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان الواجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا مشتركا بين اشخاص واما
اعتراضه ما حاصله ان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها كانت
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل والجواب عنه ان الشيء
الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج
في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم
ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات في الجنس انما تتكثر بفصول
لها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير
مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي
اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة
تنبيه قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان
واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله
بوحدته

واذا

بامر عارض انما يتكثر بعينها ولا على كل اشياء
متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات
صح

بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا
عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها
او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** يريد نفي التركيب
والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول
الثانية بهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء حاصل يتقدم المركب ~~المترشح~~ وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق
متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزاء
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب و
الانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو
جزء له ما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان
ذات واجب الوجود لو التأمت من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها
بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة
او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود والواجب تتصف تلك
الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف
بالوحدة الصائر بذلك واحدا او كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة
او كل واحد منها كالشمس من الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
ومقوما له صار واجب الوجود لا ينقسم المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا

ولا في

ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح ان الجسم المركب من الهيولى
والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة
ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ وكان الواحد من
الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى
وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها
واجبة لاستغنائها عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة
اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي
يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة
مبتنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا
كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه
مبني عليه لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بين فبقي ان يكون عن غيره **اقول**
الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته او ما
تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس
بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من
خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او
تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل عارض له خارج بكل ما لا
~~يدخل الوجود في مفهوم ذاته ان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود~~
ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بين في فصل الوجود ولا يكون بسبب الماهية

فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود
لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي
هو المبدأ الاول لجميع الموجودات وانه ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته **تنبيه** كل متعلق
الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته **اقول** الجسم المحسوس
هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به
فقط وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره
وهو سائر الاعراض الجسمانية وغيرها والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني
يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا
يجب بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة
بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة **اقول** والمقصود ان كل جسم ممكن وكبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **قوله**
وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار
جسميته فهذا برهان على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي يستجد
جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا
لانحصار نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على
ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه
فمعنى لفظة الا في قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من
غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه ذلك او من غير
نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل

مشاكلا له من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق بجسم معلول **اقول**
وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
ماهيته وذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما
الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها
بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد نفي التركيب بحسب
الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية
ما سواه ليس الوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب
الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب
من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما
الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء
التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج
امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ما ينفصل عن الاشياء
بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك متعلقة بما مر ذكره
فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في النهاية
انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا

امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زايد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبار زيادتها
عن الواجب والشي لا يصير باعتبار عدم شي له مركبا وايضا الشي المتحقق
في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى امر
غير ذاته وانما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله
فانه ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل   قال الفاضل الشارح هذا
مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في
المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن
واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف
الحدي فالجواب انك تتمكن من المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية
ان الاشيا المركبة قد يوجد لها حد وغير مركبة من الاجناس والفصول
وبعض البسايط يوجد لها لوازم توصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات
وتعريفها بها لا ينقص عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ثم
نزد عليه شيئا واجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل
الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل الاصول
المعقولة الى حقيقته فاذن لا تعريف له القوم مقام التحديد قوله فيه تنبيه
بما يظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع الواجب
تحت جنس الجواهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم
للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من
عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل يعني ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية

لـ المتحقق

موضوع

عند القوم كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في
وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل
الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون لعلة فكيف
المركب منه ومن معنى زايد والذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس
يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل
الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه
جنسا لشي فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها
لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة
المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع
هذا سؤال على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة
وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال عند
الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول الاول وهو المبدأ
الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع
معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته
بشي فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح **تنبيه**
الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه
الا بصريح العرفان العقلي   الند المثل والنظير والنبا في ط **اشارة**
الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد
وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول
لذاته لانه
يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات

والمع ص

غير ماذي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم
بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع
عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك تقال في الامر اي
عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان
ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما
بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما
يجعل الذات بحال زايدا اي عن المتشخصات والعوارض التي تصير
بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط
الثالث **تنبيه** تأمل كيف لم يحتج بياننا في ثبوت الاول و
وحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار
من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف
اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو
يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه **اقول** المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ
اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات
واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته

على كيفية

اي الحكم

اوثق صح

حتى يتبين لهم انه الحق الآية صح

على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة
الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول
على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف لها كما بين في
علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني
مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين
وسمّاهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس

في الصنع والابداع **اقول** يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على
ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء
غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو
من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة
ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى
انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما
يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان
يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما
احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان
بذلك فاعلا فاذن قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود

النمط الخامس

حصل

عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو
موجود لكان كل موجود يفتقر الى موجد آخر والباري ايضا كذلك الى غير
النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان نعتقد في هذا اقول
الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى الذي بين
معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل
بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة
بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه
وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيل الحاصل
وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان
محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك وبقية تقوله
انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعدما لم يكن اشارة الى تقرير
الوهم حيث تعتقده العامة قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة
الى الفاعل الى قوله وتوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك والاستدلال بالمشاهدة
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون
بذلك لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك فان ذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال البقاء
محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض
المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهولاء وان
لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه
في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عدا هم فهم
القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري حتى يخرجه الى الفاعل الى قوله
اشارة

اشارة الى الاستدلال الاول المذكور وقوله لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني تنبيه
يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من
مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي اقول لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه
مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو
قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه
معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقترن لذلك البعض
بالعرض لبعض المعنى المتعلق بالفاعل واقول انما استعملت لفظة المحدث
بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف فنقول اذا كان شيء
ما من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له
مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او
اخص حتى يحتاج مثلا الى ان نزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء
متحرك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او نحو له
او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان
الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون به
فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل باله او بحركة
او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يناقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا
في المفهوم اما التناقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا
قال فعل بالاختيار كان كانه قال ان حيوان اقول يعني انا نعبر
ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا وحيث

يمتنع ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل ... التكرار

يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا
ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان
كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان
المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة
والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث
بالتولد من وجه وذلك على ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن
الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك
الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود
بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان
اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل
على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق و
الحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه
مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله
يعني المحدث بمعنى انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في
هذا التخصيص بمصيب ان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات
ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا
على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا

للتناقض

للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد
بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون لم يزعموا
كون احدهما تكريرا او كون الآخر تناقضا ويصرحون بذلك فلا معنى لالزام ذلك
عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة
للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاذواق
واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة ولذلك
لم يقنع الشيخ على اخذ الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها
في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصد هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما
اشتمل لاعتبار معنى آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل
المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان ابعد فاعل
يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة
فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة الخ
لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه
ما جاء في كلامهم اتقوا اول البرد وتمتعوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال
ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد
والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل
مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض
على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه

واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا
ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم
كانه صفة لذلك الوجود ومحمول له عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل
اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان
يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس لواجب الوجود واما وجود
ما يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى
الفعل هو حصول وجود بعد العدم بحسب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم
كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف
لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه مشتمل على ثلثة اشياء
وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل
لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة
لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات تلحقها اوصاف يجب بماهياتها
لذواتها لا بشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو
الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء
ليس لواجب او وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيتبين
في الفصل الذي يلي هذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او
لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ محمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى
وقال سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو
باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن

الاحتياج

عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة
للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة
بالمتن **تكملة واشارة** فالآن لنعتبر ان الذي من
يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون
على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والاخر واجب الوجود بغيره
وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب
الوجود بذاته من حيث المفهوم ولا يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم
فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان
جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر
ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان
ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا
ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن
هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر دون
الصفة واهمية الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان
دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس ذلك الوجود انما يتعلق
بما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان تبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه
ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان
ذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول فرد من المعنيين
اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى
غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى المسبوق بالعدم وهو الواجب

لغيره وتقابلها فان الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان
يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من
حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى
قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث
فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان
ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من
غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير
الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب لغيره
اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير
ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم و
ذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق
هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق
بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده
فثبت ان هذا التعلق للمفعول كاين دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر
ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان
التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في
جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون لوجود ذلك
مستغنيا عن فاعله فهذا التقرير في الكتاب [illegible] اعترض الفاضل الشارح على
الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه اطنب
في الفصل السابق في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة

الى ذلك

الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا و
هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى
الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر
والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى
بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ
الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق
به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف
به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحكم في الفصل السالف اي تعلقه
به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو
اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق
حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه
تم بذلك فقط في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق
هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في
وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة هو الامكان
ام الحدوث فليس بمقصد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث و
كان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بغية كما صرح
به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن ينفعه ذلك فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان
الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير سواء كان
الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان

نعتقد اولا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان
الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم مع القدر بكونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازلية
بهذا الدليل بل بما يدل على وجوب كون المؤثر الموجد في وجود العالم قادرا واما
الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر
المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه
لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح من غير رضى الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم
صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لعلة
فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم انما بنوا حدوث العالم
على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا
وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء
ثمانية هي صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة
وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول
بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا
الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي لا ينبغي
ان كان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي

نو الفاعلية

نو الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا
اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا
لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان
فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من
ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه **تنبيه** الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد
يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع
البعد ومثل هذه القبلية ايضا تجدد وبعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية
هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد
فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ليس يتألف من غير
منقسمات. يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل ~~اتصال الذات متصل~~ اتصال المقادير على الزمان
الا انه لم يتعرض للتسمية في هذا الموضع تعويدا وبيانه ان الحادث بعد ما لم
يكن يكون لبعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فيه قبل لا يوجد مع البعد لا
كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي توجد القبل والبعد فيها معا
بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم
لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون
قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات.

متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين
ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا
المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب في هذا
الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته
في هذا الفصل ويشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية
الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية
والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء اخر بل لذاته
المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر فاذن
ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان
بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام
القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس تمييزا حقيقيا لان
المع يجري مجراهما في معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا الانية لم

الذاتي

يلتفت

قوله فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما فيه نظر لان عدم وجود جزئي الزمان معا لا يستلزم عدم
وجود الاضافة اللاحقة لهما اذ لا يلزم ان يكون الاضافة معا في الخارج بل اللازم وجودهما في
الذهن نعم عدم وجودهما في الخارج حتى يعرض احدهما اخر لا من هذه الجهة التي كان مراده ان اجزاء
الزمان ليست موجودة في الخارج وكيف يمكن ان يكون الاضافة العارضة لها موجودة في الخارج
لانه على هذا يصير قوله معا لغوا والتصور كيف يعقل ذلك في مقام يكون بصدد اثبات وجود الاجزاء
ان اجزاء ليست بموجودة الا ان يقال انه بصدد اثبات وجود الزمان وذلك لا ينافي عدم وجود
اجزائه متميزة كما ان وجود الجسم بدون وجود اجزائه فاما ولانه لا يلزم اجزاء الزمان او لم يكن
موجودة متميزة لم يكن الاضافة العارضة لها ايضا موجودة لا يقال اجزاء الجسم لم يكن
ليست متميزة موجودة مع ان الساطح والسواد العارض لها موجودان فانهم قد احكموا ذلك

يلتفت الى ذلك في القبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا
توجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية و
البعدية لا توجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكنهما توجدان
في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك التقرير
ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه و
بتقرير هذه المعاني قد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات
لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية
اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية
لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من
الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في
جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات
في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل
انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان تجب ان
توجد معروضهما معا في العقل ولا تجب ان توجدا في الخارج معا ويندفع ايضا
اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم
بالموجود وذلك لان العدم المقيد لشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء
ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة
فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض نوع هذا السبق المذكور في عدم الحادث
ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر فان
الفرق بان الزمان متقضٍ لذاته فلذلك يلحقه القبلية والبعدية العارضتان

له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس لمفيد
لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متحدة في الماهية استحال
تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال
كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات
ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معا في جزئين من الزمان من غير
زمان يغاير بما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان
يغاير بما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع
القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول
بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث
اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس هو انه لم يوجد معه لان
اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه
المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود البحث وان لم يكن
معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان الامس
فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان
آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان
في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير الاتصال الانقضائي
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه
تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم انه اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر انما
يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل بتصور عدم
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة

الاستمرار

الاستمرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما
حقيقة غير الزمان عدم الاستمرار تقارنها عدم الاستمرار كالحركة و
غيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا
اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران
معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فتعنيه ما هو في الزمان
غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لا تقتضي نسبة
واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى فلتك الشيء والاخرى تقتضي
نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك احتاج في
الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة
ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي فيه قوة تغير حال اعني
الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما
ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل
التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا
هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان تعالى يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين
نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض
لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير
هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق

الوجود بحركة وتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن
هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
الى اول في الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي
الامتدادات وكما ستأتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة
يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير
اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال هو الزمان ثم ذكر
تعريفه فقال او هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة
يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة
يزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها
على البعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة
تجري بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متأخرة بازاء تقدم
اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف
المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان وهذا بيان ما ذكره ههنا
وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة تلحقها ان تنقسم الى
متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة
والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة
لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون

للتقدم

للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة
ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم
المتأخر وللتعدد فيكون للحركة عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر
ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار
فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في
المسافة وذلك لان البيان تحديدا بالدور وهذه عادته وغرضه بيان
هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة
اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال
انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه
غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن
ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه
يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه
قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او
مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن
الوجود والاول مح والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس
امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور
عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا
في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه
مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه
مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون

للشي بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة
شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس
الى شي آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا
توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع و
ذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة
وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه و
موضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان
كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس
الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود
البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشي بالقياس
الى وجود شي آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء او المادة
يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة
الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات
فيكون للشي بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشي مما يوجد في
موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون و
كذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم
الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشي واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشي قائما بنفسه لا علاقة له بشي من الموضوع والمادة ومثل هذا
الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة
كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشي فيلزم.

ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا
لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض للشي هف ولما تبين
ان مثل هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود
وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم
يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة
ويقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب و
يزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم
الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي
امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى
وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرهم
وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت
تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول
الفاضل الشارح ان الشي قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان
ثم معارضته ذلك بانه موصوف ح بانه معدوم ولقائل ان يرد ذلك يقتضي تميزه
ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا
صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما
قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول ح لكونه صفة
لغيره والثاني ح لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان

الا ان الموصوف بالوجوب لا يكون اكثر فوق واحد
والموصوف بالامتناع صح

[illegible]

الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي
ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وبتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه
قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار كما مر في المقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون
الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود
خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد في العقل على
انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج و
احكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون
موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان
يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان
يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو
بالقياس اليه فباعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره
لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية
يستدعي وجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود
ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية
انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب مع ذلك
تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بمعروضيه انما يثبت في العقل

وجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في
المقدم بعينه واما قول الحكيم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة ينتقض
بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة
بموضوع ومادة والجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما
بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع و
الامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجودها
ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف اليه واما قوله لو قبل الشيء لا يحدث
الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا
المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث
لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل
دفعة ولو حصلت قبل الحدوث لوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها
او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي
وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان
الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما
يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان
تتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام متعلق بسائر [illegible]
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما سمى المعلم الاول
على بيانه **تنبيه** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون بحسب
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي

[illegible]

للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي
لان الحدوث وهو كون وجود الشي متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني
والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على
اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشي عن غيره يتنوع خمسة انواع
على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع كان
يكون التأخر المكاني ضمنا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع
والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد هو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك
الآخر محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج
اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد كالمشروط بالقياس الى الشرط و
المتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا معلولا
لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا
يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع
ويختص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا

بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي
هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر
الشي بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر
اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر
بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتأخره امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات
فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير
ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر
بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا
يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن الا يكون ولذلك
حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب.
وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا
عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا وآخر حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر
الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر
وهو بيان للتأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر
يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم
كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا و
المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر
وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح

بالمعلولية ار

اى المتأخر وهو متوسط الحصول

الا على المقدم

الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس للمتوسط
بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ
الكتاب قوله وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي الى ان كانا
معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم
الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال
ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا
العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال
عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وحمل
قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه
الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى
الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في
الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة
تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني
فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم
قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته
متخليا عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما
يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود ~~ولو انفرد بل انما يكون~~
وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى
التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات و
تقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما

قبل حاله من غيره قبلية بالذات
وكذا مع وجود عن غيره صح

يكون فيه حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات
بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير
لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده
انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته و
كلاهما مغاير له فهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا
في العقل فالحال التي له مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا
عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود
ثم قال معنى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه
الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به
اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان الماهية
المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين لانها ان لم
يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاقها
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن الوجود والعدم معا

ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود ولو انفرد ليست
بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي
السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن
غيره فليس معنى الوجود ولو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك
الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه**
وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة
او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل
في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة
حاجة البناء الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى النشار الاخر او الوقت
حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال
مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول
لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع
ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها
الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة
لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما من الحركتين
لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها
علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه
العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة
مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف تمكن ان يشتمل
عليها قسمة وهو ان تقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية
تكون اما شيئا ينضاف الى العلة لتتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها و

والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو
اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي
لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان
والعدمية كزوال المانع **قوله** في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي
حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق
وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة و
المنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بمد الالف وكسر
الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة
بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد
لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن
في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد
الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم
لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء
للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك
ان العلة مع ما يمنعها عن التاثير لا تكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي
ليس بعدم صرف بل هو عدم مقيد لوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ما
في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان
يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من
علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** وعدم المعلول
متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة
لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة

وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك
الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم
حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة
مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء متعوق من خارج وكان الفاعل بذاته
موجودا ولكنه ليس لذاته علة اي توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة
فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول
وان لم توجد وجب عدمه واينما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا
ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا
عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين
فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز
ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه
سرمدا فان لم يسم هذا معلولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد
ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا
آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال وله
معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب
ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هاهنا ازالة الاستبعاد فان
الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة بالنعت
تساويها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير
وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هاهنا على الحكم بالتجويز

وازاله

والنسبة هي النسبة التي تكون للامور الثابتة
صح

وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام هاهنا بالسرمد لان الاصطلاح كما
وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض
في الامتداد او الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة لبعضها الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة
معلولا فان لم يطلق لفظ المعلول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم
بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان
المعلول اعم من المحدث

تنبيه الابداع هو ان يكون
من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
ما فسر لفظ الابداع بحسب الاصطلاح الغريب من استعمال الجمهور
قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما
سلف وهو ان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض
منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن
مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان
يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا
يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله
والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من
الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل
واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا
يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع
كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و

ليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه**
واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبيّن في العقل الاول ان ترجح احد طرفي
امكانه صار اولى به لشيء وسبب فان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن
هذا التبيين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن
ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد
الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح
جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه الحادث لا يكون واجبا فهو ممكن و
الممكن مفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان
يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان
المتساويتين الكفتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء
آخر يضاف اليه او الى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان
صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان
كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا
يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية
ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرضنا سببا لسببه وهو محال فاذن صدور
المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب هو المطلوب فظهر من ذلك ان
العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى
كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها دائما ولم العضل التنبيه
والاشارة فيما لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى

وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح
وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين
فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة
لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها أ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد
يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان
يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه
عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس
احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة قد بيّن ان الواحد الحقيقي لا يوجب
من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه
أ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر
ولتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن الموصوف ليس شيئا واحدا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا
هذا خلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك
الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يتفق فيهما اذن من
مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من
مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من

يح لا يكون حيثية الاستلزام وذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم
يلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا لعاد الكلام
وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في ماهية ذلك الشيء
او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في
الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول
~~كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول~~
بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده و
الثالث كما في الجسم الشيء المنقسم الى اجزائه وجزئياته فاذن كل ما
يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا
يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد
الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها
اما الوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك
بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس
بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل
اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب
تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة
ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا
يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد
لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء

فوق

فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال
وثانيها ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه بعد ما نه ولا
يفتقر الى ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه.
واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون
له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه
فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ
واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر
لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة و
المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والآخر كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة
كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشيء المحسوس
موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود
لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا

فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة ومولا
فقد اجعلوا في الوجود واجبين اثنين حتى باستحالة ذلك ومنهم من جعل
وجوب الوجود لقدر او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك
ومولا في حكم اللذين من قبلهم يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان
الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده
منها واول اختلافهم في الشئ الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه
لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من احد افترقوا
الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسات والى قائلين بانها غير ذلك
فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها
ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم
هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بذكرها من
شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شئ وغير منقسم بحسب
الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات
ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشئ من ذلك ممكن ثم
استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها
غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلم حكاية
عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما
واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد
افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين
بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى
مجردة عن الصور وكثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء اي اجسام صغار متفقة

بالنوع

بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما المختلفة بالنوع وهم اصحاب
الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او بخار او غير
ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة
معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون
بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او
بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى
المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى ودهر وزمان
وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة ولكن الواجب
اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لقدر من خير وشر ويعبرون
عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم
بذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد ومنهم من وافق على
ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ
غيره ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من
اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد
منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة
في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها فكما نهاية
حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا يكون الا بعد
ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له ينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت
يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء
من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده
الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا لشئ اخر بل بالفاعل ولا يسال

الحرنانيون بالحاء والراء المهملتين والنون بعدها الف ثم الواو ثم النون كذا افاده بعض ...

فيكون

عن علم فهؤلاء هؤلاء. لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد
شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا
فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم
المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق
بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان
واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادته و
احتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا الى
اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك
الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا
نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي والم
يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء
على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة
بقوله موجودة بالفعل قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل
واحد من الحوادث لكونه موقوف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله تنقطع اليها ما لا نهاية
له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى
يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا
طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير
الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال

الممكنة

الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت
او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين
ما في التخصيص وبين مثبتيه بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة
افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وجعلوا
علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري
مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
يجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات
الوقت على سبيل الوجوب حيث جعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا
لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي
ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى
ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهؤلاء لما لم
يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل
ذهبوا الى ان الفاعل المختار له ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص
ومثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويي النسبة اليه من كل
الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار
الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسال عن لم
وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء   وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانية المبدا الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى
فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها لما
الواحد   اي او الاولى بالاشياء

فرع من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء، وبدأ بانهم يقولون
ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له
لان ذلك يقتضي تقدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته
واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما الا ان كانت فاعليته ممكنة احتاج
في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون
كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء
غير ذاته ككونه قادرا عالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته
بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصرف لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه
او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية ولا يجوز
ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان
يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت
ما تجدد وكحال ما تمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد
شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر
او لامر زال مثل تحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا
بحال يكون له لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال لما كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو
هو احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة

التي تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير
زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها
لا بد وان يتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه
وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا فادهما يعنيان
ممتنع بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير ويطلق
بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار
من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل
الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ
جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح
طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية
التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من
غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد
امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا
الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا
واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون
بعض الاوقات اصلح للصدور وداما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت

فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول بان لا يتجدد شي اشار
الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يسر
يحس من الفعل وقتا ما تيسر يعني الجنس القول بصلوح بعض الاوقات ادعين بعينه
صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال
عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب اعتباراتهم فان القول بجميع ذلك
قول بتجدد شي ما وقد ابطلناه   قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والوجود هو كون المعلول عن افاضة الخير
والوجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد
الاسفار زاد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال اليس في حال
الحكم بايجاب اولى بايجاب السبق منه في حال فاما كون المعلول ممكن الوجود
في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بمناقض كونه دايم الوجود بغيره كما نبهت
عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو
من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم
وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل
هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا ما وقد ذكر ان الداعي
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب
جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا
بالعدم فهذا الغرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل
في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص في اوقاته لذلك

الوقت

الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص في اوقاته
لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل
في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده
بينّ وتبيين لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان
وجوه الخطاء فيها بقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد
وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل
والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان
كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل
واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل
بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي
في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه
فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي
من الاحوال التي نذكرها معدوما والاشياء بعد شي وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يتلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة
الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان
يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات
الله تعالى التي هي زايدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث
التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن
ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد

منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شي منها الى ان تنقطع
اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على
كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والشي لم يكن يصح وجوده الا بعد
وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان موقوفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت
بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته
لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا
لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان
يحصى عددها وذلك محال وهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن
فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسها الا ان يغير لفظها تغيرا لا تغير به
المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث
اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد
كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان
كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث
الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي
جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي

يكون هذا الحكم حقا الا

لا يوجد

لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه **قوله** فالواجب
من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف
النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم
ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها
التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب
الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى المعلولات
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول اولا واسطة
غريبة بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام
الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شي آخر الا ما
يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات
اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه
هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب
الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس
الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص
التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة
التوحيد النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل
الشارح غاية الشي ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك
هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر
المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها
بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات
العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه كالمقدمة لما بعده

فيجب باعتبار

مراد اجرام

ما تحرك اليه

النمط السادس في الغايات

القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارئ تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايض عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم ان البارئ اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي هو مستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اتم الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وانهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الاخير فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي الغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النمط التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى الامور الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شي آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة

~~ذاته في هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شي آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير~~ ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصد ان مراعاة معنا المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشي ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشي والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشي في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشيا ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق في شي من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول بعينه قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شي من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الافادة فانه لا معنى للفقير الا المفتقر في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شي من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها

ومحمولهما شيئا واحدا فهي جارية مجرى قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد
يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمنكر لان الموضوع هو الفقير المقيد
~~والمحمول هو الفقير في شيء ما فقير ليس بمنكر لان المقيد~~ والمحمول هو الفقير المطلق
وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر
شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني
الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي
ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيهة بقضية
مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان
كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا
واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان
الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول
تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا الا
لو قال ان الشيخ قد قال في الاول الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال
بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره
فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف
لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله واورد التعلق
الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد
الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**
اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى
واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى به واحسن مطلقا

وايضا

وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به حاصلا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى
كسبه قوله ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن و
فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل
ذلك خلق الله العالم والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله يقتضي استناد
نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان
يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان
ما هو احسن من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى
كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن
من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين يستفيدهما ذلك الشيء من
نقله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى
غيره **تنبيه** فافتح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان
يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله الجميل وان ذلك من
المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا
لاجل شيء وان لفعله لمية هذا التفريع بالمقصود الذي ادى اليه في الفصل
المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع
العلل الغائية التي هي ما منه الابتداء اولها او لعللها مع ابداعها وانما سلب
الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية
فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك
يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية
تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق
الاول لما كان ما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية

لتفضله بوجوده انه فاعل وغاية للوجود كله

تنبيه الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر

اقول سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخ وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه

تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص

يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مشتهى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظ قال الفاضل الشارح لفظ ينبغي محتمل يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال

قوله فانه لما كان كونه الخ ظاهره انه حمل قول الشيخ وله ذات كل شيء على انه غاية له وهو بعيد بل الظاهر ان مراده انه لذات كل شيء لا لاجله [illegible] قوله وهو مملوك له [illegible] انه مملوك وعبارة [illegible] الملك [illegible] النفسية [illegible] كل شيء مملوك له الملك [illegible] التوحيد [illegible] ذات كل شيء [illegible] منه او مما منه [illegible] مملوكا له او ظاهر موجد الشيء [illegible] بالتذنيب [illegible] هذا الكلام على ما [illegible] الشارح [illegible] ما قبله [illegible] فيما [illegible] سهو [illegible] اعتقاده لما اعتقد [illegible] بالتذنيب [illegible] لا حاجة الى هذا التكلف [illegible]

ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يعترفون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذه اللفظة في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي يستحسنه الخواص والعوام ويجري مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول نفع منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الغير وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال الاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك

لسواء الحجر عن [illegible]

الا لشيء بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك
القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض
وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال
ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا يقصد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض
فان قيل فلم يعتبر الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو
عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان
من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول
بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول
بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع
من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعقبه فالجواد
هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول
الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام
الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا
في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب به كمال وهاهنا بانه متخلص الى بعض
فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا
يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان
ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل
ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا
غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هاهنا هو غاية فعل فاعل لوصف

بالاختيار

بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل
لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا
ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من
ان يكون ذلك الفعل احسن من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم
يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا ولا بالقياس الى السافل لانه
ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبتدع
كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل
دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه
متقبلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة يعني
ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى
الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة
ذواتها وافعالها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة
بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم انه قد يقال من ان فعل الخير واجب حسن
في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن
يتزينه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقصه منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني لما
تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بنحو وجه
آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان
الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا للاختيار
الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بان هو ان حسن الفعل و
وجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه

الصحيح

ههنا

العرض

ولا بالقياس الى

وفي بعض النسخ

مما ينزهه من الذم او يمجده ويصير مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان القائلين
بالوجوب الحسن والقبح العقليين يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق
مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم
فهو واجب الا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما
يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء
والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول انه
لا يجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق
مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا
فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدي الى تفصيلها لما تبين ان
العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يتبين
النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا
يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع
الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري تعالى على هذه الموجودات
مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود
في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والاوقات المقتضية في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان
وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما
بعد قال الفاضل الشارح المعترض من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري
فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق في المقدم

في العناية تفاصيلها

المقتضية

باطل

باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة فعله اولى به فاذن هو مستكمل
بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده
وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما يفعل لان الفعل في نفسه
حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الانسان هو يميز بينه وبين عدم الايصال
بتوقع استحقاق الذم ورجح بعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة
مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا
بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك اقول حيث
المعترض هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المعترض
والمقصد هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا
على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه
التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها
هذه الثلثة لانها مما لا تركه غيره فيها وبما بينها وانه على نفي الغرض عن
فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل
السادس والسابع ان الفاضل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا
مستكملا ولما كان البيان مختصا بالغير المبدا الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا الى نهاية
انه نوع ارادة بين ان المبادي التي كالمشتاقين فيها هي ليست مما يشبه تحريكها
ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح
بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا لا

وهذه الفصول

لو فعل بالارادة لـ

جوادا فان عنيت انه متى يفعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان التزام الشيء على نفسه
فان انتقال عن المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او
دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان
الحجة خطابية من باب الطامات واقول هذا يدل على انه يرى تكرار الشيء حجة وقد
قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله
الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل
به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن
قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية او دفع المذمة ان الفاعل
لا ان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان
اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلام بالانصاف

تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة
كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان
يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم تصحبها تغير
وكانت ارادة مما يشبه الغايات المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما
يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون تحصيل الطبيعة
او مبدأ ومتهيأ والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم تزل شيء انها مفقود ثم حصل
ولا يجوز ايضا ان يقال لم تزل حاصلا وهو مطلوب كلا فكمالاتها حاضرة حقيقة
ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية ولنرجع في مثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
ليتنبه نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حال
لا ان بعض الواحد منا مرتبط ببدنه من حيث يهمه لتطلب مبادي الكمال منه او لا لهذا
لكنا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب

الارادة الجزئية

ارادة

ارادة كلية فيتعلق بها ليناله ضربا من الاستكمال ان كان وفيه نظر قال الفاضل
الشارح اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة
فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا
بقصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات اوائل الامور
المحركة لها فلذلك لزمه من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ
الفاعل للحركة السماوية نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان
نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادة كلية و
جزئية وتبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى اعني الارادة التي تتعلق
بها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان
يكون ذاتا عقلية مفارقة العوام فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات وتلك
الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول
هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لانه
يمور الاول ان العقل المحض لا يصحبه تغير فتكون ارادته تشبهه بالغاية المذكورة
وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو حسن
واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكمالات
المنفصلة او على اتصال كالكمالات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود
الطبيعة او معدوم ومهيأ ابدا والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة
المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال
كان حاصلا وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي
الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية تتجدد وتتصرم

على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم تفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر
العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث
نفي نقصه يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها اتحادا
واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة
الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة
جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية
مفارقة قد تعلقت بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من
الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة
ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية
كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف
العموم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان
صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط
وتتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يقال
ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه بجوهر كامل ناشئا
عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فقوله وقد
تبين لهم ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور
عقلي والصادر من التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع
مناف فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي
تحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل

وتعين

الحال
ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم
من محيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات
متناهية فاذن هو التشبه بجوهر كامل ناشئا الصادرة عن عقلنا العملي **قوله** ولا بد
ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما كل تحريك ارادي
فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام
الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق
فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان
يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون
اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة
لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة
متوجهة نحو حصول حال للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق
كمماسة او موازاة او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون الحركة
لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وح ان يكون
مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في
الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم
لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان التحريك السماوي
الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال في ذاته وحاله او لينال ما
يشبههما **قوله** ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك
لو كان يطلب نيل الشيء من حيث يستقر فهو كنيل شيء يستقر اي ولو كان
المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذي

لا يكون حاصلاً له لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتاً ما او لا يحصل ابداً فان حصل و
وجب ان تقف الحركة عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان المحرك يطلبه ابداً
فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد
عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فان المعشوق ليس من
كمالات المتحرك والا لما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات
خارج عنه ليس من شأنه ان يناله فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه
ثم لا يخلو اما ان يكون تحركه لنيل تشبه مستقر ككمال ما قار يوجد فيه يتشبهها بكمال
المعشوق او يكون لنيل تشبه لا مستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين
اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل تشبه لا
مستقر **قوله** فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذ
كمال المتبدل بالعدد ويستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو
بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة وبنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اي
فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من
الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد
ويستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل
حتى ينتهي النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون عند ار
بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبهاً
بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الخ يعني من حيث
هو متشبه بالعالي لا من حيث هو فاضت على السافل فيكون المتشوق يعني المحرك
السماوي متشبهاً نحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبهها
يعني يكون ما اليه يتشوق المتحرك هو تشبهاً ما بالامور التي بالفعل يعني المعقول

وهو

وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض اي في حال كونه
راشحاً عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو
التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه الخير حال
التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظ يترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا ينفصل
عن المحرك بالذات بل ينفصل عن العقل علية ويترشح عنه على الجنبة **قوله** ومبدأ
ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات نفسانية وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال
الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة
لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في
ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات نفسانية لان الاجرام الاثيرية تفيض الانوار
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها نفسانية لكن لما
كانت مبدأ للافاضة وصفها بانها نفسانية وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في
السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا التقرير في الكتاب
وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية
التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه**
لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف الو
كان المتشبه لواحد منها بالاذ فيما بينه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل بر
التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض
اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخرى
ان كل فلك تعدده بحصة معشوق يتشبه ذلك الفلك به فتبه النسخ في هذا الفصل على

انما كثرة وتستذكر الوجه في كونها واحدا في الفصل الذي تتلوه ا تقرير الكلام
ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا
وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة
معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة يحتمل في طبيعة الفلك
المقتضية للتشبه باجزائه واحواله ونعوتها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها
يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة
تتبع الغرض لا الغرض يتبعها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم
من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه هو الجسم لكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما في
بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي التشبه به الحركات في الجهات والاقطاب
وان لم يجب مقصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا لمخالفته
وليس التشبه بموجود الا في قليل يعني في الممثلات للفلك البروج غير ممثل القمر
فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان
تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في العقل وهذا
معنى مشترك بين العقول وليس لما به اشتراك كل عقل من آخر مدخل في ذلك ولان
المتشبه به شي واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان
يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية تحتها
هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على
اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتحققة طريق على ما حكى بيانه قال ويحتمل
ان يكون بسبب اختلاف حركاتها هو اختلاف ميولاتها لا لماهيته كما حكى بيانه فلا

يكون

يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي
كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده

وهم وتنبيه

ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان
يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فيما لها
الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم
تكن الحركة في اصلها لذلك جعلت هيئة الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض و
جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز
ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن
سواء لديها الامران فضل جهتي الحركة ثم كان ان تتحرك انفع للسافل فاختارته بل
اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه
نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا
ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها
تشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا
سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل
شي غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين
المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير
المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد
منها في العالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا
لو اراد ان يمضي في حاجة بسمت موضع واعرض له اليه طريقان احدهما يختص
بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى
مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره

اي يقصده

الحركة

يكون

بل لاجل ذاته قالوا ولذلك حركة كل فلك تنبغي على كماله الاخير وانما لكن الحركة
الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله
فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد
ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك
ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان تتم لها به خيرية تخصها
والحركة كانت لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الاخر
او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير
استحالة قصد ما فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس
قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة
وكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل
المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا
الا فهو لا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ
في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان
الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود
هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن
حاصلا بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء اقول
ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بطلب
التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهاتها
بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن في ذلك على تقدير
كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل
الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد جهاتها الى مثل ذلك قوله

واذا كان كذلك وقع الاختلاف بينها بسبب متقدم على ما ينبغي الاختلاف
النفع فاذن المتشبه به امور مختلفة ما بعد اي اذا كان الفلك غير متحرك
لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو
ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات
في انها دورية فهذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه
به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى
واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث
هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به
غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية
بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة
ممتنعتين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون
المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة موجبة للحركة وان
لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به
وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده
المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى
ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما
تمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب
عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب الا مع
ثابت فاذن هي للافلاك ليست تجب لذواتها بل تجب بشيء آخر هو التشبه
اذا جاز ان يكون نفس الحركة تجب بشيء آخر لا بذات الفلك فان يكون ا

التي هي مبادئ تأديها بسبب شيء آخر لها او لي زيادة تبصرة
الا ان يتيسر لك ان تتكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبيه بعد ان تعرفه بالجملة
فان قوى البشر وخصوصا عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا الكشف هذا
وجوزانه اذا كان المتحرك بريد شبيها بما له مثيله على النحو دام الان يعرض
في هذه انفعال يلحق بذلك التشبيه من طلب اللذ وام كما يعرض في بدنك من
انفعالات تتبع انفعال نفسك انت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما
لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانما تكون بهيئة
الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد
تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة
لها من خيالك بحسب استعدادك وربما ادت الى حركات في بدنك ثم ان
اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاستمع قد تبين مما مر ان
محرك الفلك انما يحرك اياه او ضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمالات اللائقة
به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالا
بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في
صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يتعلقان على اسباب مختلفة
الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك
يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق
اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الكمالات
بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصورها بماهياتها المختلفة بالتفصيل فان
القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهياتها بل اقرب
ايهامها منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل كيف

منه اي الممنوة المبتلية والممتحنة

هذا

هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن
الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة
الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند اعمال
نفسه الناطقة في الافكار العقلية بل تتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك
الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بهجة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة
هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال
يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل
لنفسه من تصور كمالات مبدأه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا مبني على
كون نفس الفلك مجردة عاقلة هذا انها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية
عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك
بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض
بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية
واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس
الفلكية واجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال
النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادئ
تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه
مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد تكون
على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال
غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم نسمي الاولى متناهية والاخرى
غير متناهية وان كانا قد يقال لان لغير هذين المعنيين النهاية واللانهاية حين

الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية
تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها
ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار يتصور كما يمكن
فرض لا نهايته في الازدياد ولا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن
فرض لا نهايته في الانتقاص كلا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء
الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما
الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه
يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما
مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل بعينه لا من
حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف
الاول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يعرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يعرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي
يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان
يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة فاذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل

على كيفية

على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده
ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدر
التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر
ان المتناهي واللامتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين ثم نبه على انهما
قد يقالان لغير المقتضين لغير المتناهي اي يقالان للكم ايضا لما هو ذو كم اشارة
الحركات التي تفرض حدودا او نقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ محرك
موصل يكون في آن الوصول والبلوغ موصلا بالفعل فان الاتصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول حتى يكون موصلا
في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وآن
زمانا لا كون التي مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة
غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان
السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
من غير ان يقع بينها سكونات لتبين به ان الحركات التي هي علة الزمان وضعية
دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه
الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من
الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل
انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له
بعد ان كان واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي
كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي
الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن
بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس

المتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها
قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة
واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال ما باينه المتحرك للحد الذي
هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان
المباينة فليس بممتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف
للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به
آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون
بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد
قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف
زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
انما تصدر عن علة موجبة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى
حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار
الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي
توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباين
فلا يحدث الا بعد وجود ميل بان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون
الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين
مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل
وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تفسير المتن
فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من
النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا امثال الحركة

سواء كانت في الاين او الوضع او الكم او الكيف

في الكيف

ذا الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما
ترجع عنها فهي قد تفعلت ذلك الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان
البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع
بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه
فالحركة التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع
لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل لان الحجة المعتمد عليها
عنده هي المبنية على امتناع اجتماع الميلين المختلفين اعني الميل الذي هو المحرك
الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون
ذا آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن آخر بقوله ثم انه
يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول
عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا
عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني
الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو
بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد
الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله
ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن
الذي هو مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان
ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان

بقوله عن كونه موصلا

يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لاستحالة خلوه من النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول
والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل
فكان الاتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر الحركة الى
اعني الوارد والمتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين
يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان
وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود
الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل
غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين
الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يحدث دفعة
بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
وهناك قدم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات
وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم
الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو
ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه
ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء عدمه
هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف
بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك

الصفة

الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان
حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول ان احتمل
الانقسام يعني الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل
ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرض كذلك هف وان حصل شيء وكان الحاصل
هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا
معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المعدوم
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له
اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الآن الزمان الذي
بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال
اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة
طرف غير آن المماسة وح يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة واقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي هويته اتصالية لا يمكن ان تحصل
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من
ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من
حيث هويتها ليست ملتئمة من اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول
القسمة لا اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده
يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما
بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان اشياء بعد شيء وهذا
الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج وتقابله ما يحصل لا

على التدريج بل انما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا

واما في زمان لا بمعنى ان يكون انطباق له على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا

يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم

الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا

يكون حاصلا في ذلك الآن كالاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين

طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا

حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي

يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة

موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط

المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط

وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة

يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي

تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة

التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا

فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك

الزمان مفتقر الى حدوث سبب متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول ولا

والسبب ان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها

حتى لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فيهما

اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما

اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب ممن اراده ايا بعد تزييفها

في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة استعماله غيره على ذكر الحرك

المصل

الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل ان

الشيخ لم يعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السبب عن

الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم ان

الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة بانها

ثم يجوز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه الا احدهما

او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **تو كيد** في كل

حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى السكون فيكون غير الحركة التي يحفظ الزمان

وهي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلب

من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في

مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير

الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر

كما مضى بيانه فالحركة التي هي مقداره يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات

التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن

ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية

واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا

الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض

بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذا هو شيء واحد متصل يجب ان يكون

مستندا الى ما هو مشاكله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان

متصلة دائما ولا حركة متصلة سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلب

لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فائدة**

انما يجب ان تعال ما غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة

والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيها ما هو اول

حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة متصلة

بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي

زيفها الشيخ عند اثبات ان الآن ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا

وقد رد عليهم من يارعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة

الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد منها شيء هو اولها

لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا

حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او

مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا

او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما

تقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة

ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة مع ما ينافي لقوله هذا لان تلك الحجة

في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الالفاظ

تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم تكن الفاظها

مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة تلك

فالحركة التي يجب ان نطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية

اقول قدم في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية

لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين

ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان نعرف حال

القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم

فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل ذنابة له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد

بلا نهاية

اشارة

بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة

اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن

ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا متناهية

في العدة ثم فرضنا انه حرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحركه اكثر من

ذلك من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير

الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال اقول يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية

غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما

فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا

لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل

واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة

غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم

لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك ظاهر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك

جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد

الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا

ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه

بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الاصغر

اكثر من الاول وذلك لان المعاوق انما هو المعاوق للقاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة

القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة

الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم

منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر

اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يتعرض له الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في

الفصل السادس من النمط الثالث وحماسياتي ولما كان مبدا التحريك واحدا
بالفرض وجب ان تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض
الا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب
ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال واعلم
ان هذا البرهان اعم مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير
المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما
متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضناها غير
متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير
جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى
الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية و
الاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان يكون التفاوت
في التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد
بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون
الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤال آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال
لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها
صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللقايل ان يرد عليه ههنا
بما به رد هو عليهم بعينه وهو ان نقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد
اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال واجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون
القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة

قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة
عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال
الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود
فيقول انهم انما يستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي
الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان
جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه الكثرة و
اقل ولا شك ان ذلك كونه غير متناه في القدم وفي هذا الكلام تصريح بان
كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما و
باللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة
والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتبا في العقل او في
الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان
يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي
او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص
عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي
فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى عند
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر
عند جمهور الحكماء فذلك لامر بعينه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر
هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها

مبدا واحد بالفرض وكانت تستلزمه لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات
المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت بينهما
في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع
واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظها حتى انظر فيها مقدمة
اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل
قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا لما فرغ
من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين
امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات
اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا اولها
للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبره وصغره اذا اخذا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية للجسم
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم
تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات
وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم
خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة الثالثة
وهناك تستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل
لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير مقدمة اخرى القوة التي
في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل

الاصغر

بالاطلاق

الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر
بالقوة شبيهة بتلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة
بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة اشارة
نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصد وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله
وذلك لان قوة ذلك الجسم الاكبر اقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة
الاخيرة وقوله وليس زيادة حجمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون
نسبة المحركين والمتحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب ٥
الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان
القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين
واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان
حكمهما لا يختلفان والمحركان يختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة
الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفاعل لا بسبب القوابل وقوله
فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه في تقرير
البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب
الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول كما مر وقوله وان حرك الاصغر
حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع
متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس
الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن لما كان ذلك الحكم
السابق حقا لان القوة الواحدة اتصفت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا

ولم يكن ههنا خلف لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث
ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا
لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في
الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية
غير متناهية التحريك ويعني بامتناع صدور ما يسمى التحريك عنها اعني الذي بالقسر
والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع
كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الوضع الذي
استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص
منه ولا ما يجب في ذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي
عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة
النفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام
البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك
لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان
اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فيما اجسامها
وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما
آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان
امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ التحريكات الغير
المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده فدل
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ
فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية
وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة

الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء
ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة
فانما له اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانها تحاول
لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك
فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج
تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة
يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي
يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية فهم وتنبيه ولعلك
تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون
المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي
ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية وقد تبين في
عقليا الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو
قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة
فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون
عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك
فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية
الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار
انتسابها الى ساير العلل مبدأ قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو
ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا

ستن **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ان
يكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لتغيره هذه الحركة فاسمع واعلم انه
يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر
حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن
ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير
التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير التأثير
على سبيل المبداية وانما الممتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال
انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة
متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة
هف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك
يحرك قوة حالة في جسم اي يمد ومنه في تلك القوة امورا متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة
لو انفردت بل على انها ينفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب
انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية
وبين التأثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات
على سبيل المبداية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض
الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل
فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير
احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير
انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد

احوال

احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة للمتجدد
حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في كل المحرك والحركات
في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في
الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى النفس واما
احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل
فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته
وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تنتقض منه
كمالات له — تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث عنها
الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل
يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير ذا
بينه بان لكنه صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن شرح **استشهاد** صاحب
لحركات — المشائين قد شهد بان محرك كل كرة تحرك تحريكا غير متناهي وانه غير متناهي
القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحرك
الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن للجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما
يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت علم
ينبغي ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك
لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم
يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه قدم في بيان كثرة
العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد ان

المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا حجة
كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها
المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في
المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك
آخر ولا بد ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا
فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول
وساير ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض و
ذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون
متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم
على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة و
العقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول
فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها حركة
غير متناهية وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون لقوة جسمانية وهذان القولان
ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن
جميع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات
عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون
لجسم او قوة جسمانية لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو
جسم او قوة جسمانية فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او
بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة
غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض وتشبيه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك

المعنى

المخلصين

المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون
الى ما ذهب اليه القوم المذكورون انما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم بل على ذلك
قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والمعلم الاول
يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي
المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة
السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصها و
ثامسطيوس يصرح ويقول بهذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة
خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق

اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان
لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده اثنان او مبدأ فيه
حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لكنك علمت انه ليس ولا واحد من
الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان
الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط
فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت بعد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا
شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها واخرها العقل الذي يدبرنا ان

المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل ان هذا
الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان طريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير
ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بينت في النمط
الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا
بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان

المبدأ الأول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه
حيثيتان ليصح أن يصدر عنه الهيولى والصورة معا لأنك علمت في النمط
الأول أيضا أنه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للأخرى بل يحتاجان معا
إلى علة توجد كل واحدة منهما فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه أو يوجدهما
معا ولا يجوز أن تكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فإذن المعلول الأول
جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وإذا ثبت
صح لك في هذا النمط وجود عدة متباينة الذوات هي مبادي لحركات الأفلاك
ولا شك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها أي هو أيضا محرك لفلك هو
أول الأفلاك وفي حيزها العقلي إن لم يكن محركا للفلك أي يكون مدركا لها
في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك أن تعلم أن الأجرام
الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد وهذا الفصل يشتمل على أربعة
مطالب أكثرها تمام بيانه ولذلك رسمه بالتنبيه وإنما جمعها ههنا تذكيرا أو
تنبيها على كثرة العقول فالأول هو معرفة كثرة الأجرام العالية والثانية معرفة
كثرة محركاتها أعني نفوسها والثالث معرفة كثرة معشوقاتها أعني عقولها والرابع
معرفة اختلاف ذواتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الأمور وفي آخر الفصل يعرف
على الطرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك أما المطلب الأول فالنظر فيه
من العلوم الرصدية ولذلك قال قد يمكنك أن تعلمه ولم يشتغل ببيانه وأنا أورد
حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه على سبيل الإجمال فأقول الأجرام العالية
ينقسم إلى كواكب وإلى أفلاك أما الكواكب فينقسم إلى سيارات وإلى ثوابت
والسيارات سبعة والثوابت أكثر من أن تحصى وقد رصد منها ألف وسبعة وعشرون
كوكبا والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير وإلى معرفة سيرها وثباتها

هو الرصد

هو الرصد وأما الأفلاك فكثيرة والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
الموجودة بالرصد بعد تمهيد الأصول الحكمية وهي أن كل حركة إلى جسم يتحرك بها
بالذات ويحرك ما يحوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على أجرامها
وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد أن قسموها إلى
كلية يظهر منها حركة واحدة إما بسيطة أو مركبة وإلى جزئية ينفصل الكلية إليها والقدماء
أثبتوا ثمانية أفلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب
السافل ويكون مراكز الجميع مركز الأرض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت
فإنه مما لا بد منه وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك
هو أيضا فلك البروج وسبعة للسيارة السبعة على النضد المشهور وإن كان فيه
خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه
محيطا بالكل ثم إن البعض جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا إلى أجرام
كثيرة بعضها لاختلاف حركات ذلك الكواكب طولا وعرضا واستقامة
ورجوعا وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الأرض فمن غير المحصلين منهم من جعل
لتلك الأجسام أشكالا غير الكرية كالقائلين بالمستوارات والحلق والأطواق
وأمثالها وجعلوها منضودة في جوف مشتمل عليها هو ثخن فلك الكلي ومنهم من جعلها في
حركاتها أيضا مختلفة كالقائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله
عند الاستقامة وكالقائلين بإقبال الأفلاك وإدبارها من غير استناد ذلك
إلى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في أعدادها وأما المحصلون الذين
يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا أيضا في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلا وحركة فالمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين كما فوقه

والمتأخرون المتفقون لأرصاد بطلميوس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلكا
ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب
ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك
جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلكا
خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يماس محدبه محدبهما
ومقعره مقعرهما على نقطتين تسمى الأبعد عن الأرض أوجا والأقرب منه حضيضا
وفلكا آخر يسمى التدوير غير محيط بالأرض وهو في ثخن الخارج المركز يماس
محدبه سطحيه على نقطتين تسمى أبعدهما عن الأرض ذروة وأقربهما حضيضا
ما خلا الشمس فإنها يكتفى بأحد الفلكين أعني خارج المركز أو التدوير
من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها إلا أن بطلميوس
رأى إثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في
الخارج المركز وزاد العطارد فلكا آخر خارج المركز أيضا فله فلكان
خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على ما له
وهو المسمى بالمدير ويشمل المدير على الآخر اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل
لفلك التدوير وبإزاء هو المشتمل عليه فيكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا
التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين عشرة منها
موافقة المراكز لمركز الأرض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة أفلاك تداوير
يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها ولكل فلك من البواقي
حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي فوق القمر فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين

ينتظم

فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات
الأفلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة
الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت
الحركات العرضية الموجودة لهذه التداوير والخمسة المتحيرة وبعض اختلافات
الخمسة والقمر والحركة المعهنة لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين
على ما نظن إن ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام
أخر تتحرك بها وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك
ينبغي أن تثبت مضافة إلى ما سبق لأجل هذه الحركات إلا أن الأمر لم
يتفق بعد على ذلك اتفاقهم على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك
ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالأرض
موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط بالأرض مثل التداوير أو
كوكبا أشيا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تميز الفلك في ذلك عن الكوكب
وأن الكوكب ينتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها لا بأن
تخرق لها أجرام الأفلاك ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر
في حركته المضاعفة وأوجه وحال العطارد في أوجه وأنه لو كان هناك انخراق
بوجه جريان الكوكب وجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك لذلك وهذا هو المطلب
الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال
ويلزمك على أصولكم واعلم أنهم اختلفوا أيضا في محركات الأفلاك الجزئية للكواكب
السبعة فذهب فريق إلى أن لكل كوكب منها مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي
نفس واحدة تتعلق بالكوكب أول تعلقها وبأفلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك
كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه أولا وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسط ما لقوة المحركة

منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين المحيطين
وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا
حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمهما في وجوب اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق
القمر اما القمر فان لم يكن محو خياله لا نراه فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات
دفعتين ترى واحيانا موجودة وانقضت بخزائنه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا
في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم [illegible]
فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب [illegible] وانتشار النقرة عن
وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك و
الكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او
كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب
وقوله هو ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان
الشيخ نفى التوهم المذكور الذي ذهب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك
تحرك الحيتان في المياه فان القول بكثرة الحركات المقتضي لتكثر الحركات
مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المقدم وهو امتناع الخرق
والالتئام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع والثاني [illegible]
بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك
والثاني برهان حدسي هو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير

القمر

وذلك لان
القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه
ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير
عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول
العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون
ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاة وموافاة ال[illegible]
حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو كونه في اول برجي السرطان و
الحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع
الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره
يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين
جزءا في المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى
خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب فلتسقط مثله فلهما
من اكثر بما فضل لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه
الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والقدر الذي يتحرك الفلكان من موضع الموافاة
بحركتهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر
جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة
عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي
يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين
متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير
من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف
وبحسب حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا الى ما بعد يوم حتى اذا
صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنهما من الجانب الآخر ايضا ربعا

قد انتصف [illegible] مركز التدوير عند موافاة
الشمس اوج الحامل مرة واحدة

وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابل الاوج اعني
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج
من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فكان
المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين ولما
عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب
وكان المدير يتحرك بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل يتحرك
بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان
يكون مركز التدوير في الاوجين معا وحيث اذا تحرك الفلكان عن ذلك
الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير نصف دوره استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه
المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى
الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض
في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة
الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما [illegible] وصولهما الى اوج الحامل
مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة
الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك
واثبت الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين فقال لان
الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة

بعد ذهاب اول الحركتين مثله من الاكثر فصار
مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج
المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز
التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير [illegible] صح

في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا
يقال انا نرى الرحا تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان
والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هو واحد كما
بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت
الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين
متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا
ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة
متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس [illegible] فاذن
الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة
الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة
فقد يكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا يمكن ان
الحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها
بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها
ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احدها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه
لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يخرج ذلك الى
ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال **قوله** ونعلم انها كلها في سبب
الحركة المشوقة المتشبهة على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال [illegible]
تعالى ان الاقل منها معشوقة الخاص بما فوقه وهذا هو المطلب الثالث وهو
معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة

كما مر وربما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما تحرك شوقا
الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا ليكون متشوقا
غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات
البغدادي ويسنده الى بقراطيس القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله
ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في
الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها
انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى
مذهب المحققين القائلين بان الافلاك تسعة يكون العقول المعشوقة ايضا تسعة
عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد والذي يسمى
العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك
والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو القطع
بان العقول ليست اقل منها اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على منعه
دليل قوله ويعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع
الا وليست من طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جميعها كونها
يجب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلب الرابع
وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والالوان والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما مر لعدم
بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها [illegible] الا في شخص واحد
وجميعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات
وامتناع نزولها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ
جنس شامل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة

قوله ينبغي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض
في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان
ذلك هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام اهي
اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية او افرضنا
جسما يصدر عنه فعل فلنعتبر ما يصدر عنه فعلى فانما يصدر عنه او عن اجزائه
بتشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي آخر كان اذا
اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد فيها الامكان واما الوجود
الوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها لكن وجود المحوي وعدم الخلاء في
الحاوي معا فاذا اعتبرنا التشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان
لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان
كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب به
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من
السماويات علة للمالحة والمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع
خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان
يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم
منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها
لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد
الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون
بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو و

محوي كانت علية الحاوي علة لتقدير الجواز اقرب الى الوهم فقدم بيان امتناعهما
اعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما تخلف جسم على الوجه
العام على ما سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوي طريق
خاص هو استلزامه لثبوت الخلاء وقد ذكر هذا الوجه وسمه بالهداية فان
سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة
مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشي
الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد
في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان
وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود
العلة كان جائز الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب
فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان الانفكاك بينهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه
المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي بسبعه متشخصا لما بيناه في المقدمة
الاولى كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان
لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن ازاء
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو
مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع
الاحوال واجب الامكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته بهف فاذن الحاوي
ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه انه الخلاء ذاته هي
المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن

للمحوي

للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي
وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا
سقط ما يمكن ان يتمسك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته بيان في
كون ما معه اعني وجود المحوي في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان
يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع
انفكاكه عن وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا
للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذ فرضنا
جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي
الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي
وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع لتمهيد الايراد متخصصا
وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود
والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود
المحوي مع عدم الخلاء في الحاوي معا معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال
وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا
الموضع بقوله فان اعتبر بالتشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان
تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان
استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه
اي وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان
يكون ممكنا معه بهف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في
نفسه واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع لذاته بل لسبب بهف فاذن ليس من حيز

واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي تقيد وجود المحوي صح

اما مع كونه معلولا للحاوي صح

السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبر تشخص
الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه
لان لا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده
واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك
الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة
عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي لم يتحدد بالحاوي المتشخص لكانه لم
يجب للخلاء رد لعدمه اعتبار بعينه ثم لو اقدرنا انه افاد وذلك لصار البرهان
ح مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون
الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا
حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول
عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول
ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء
الحاوي معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء
الى آخره فان ذلك يصير بعد تمام المقصد معقدا على تقدير الاستثناء
ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان كذلك وان هذا
التقديم والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل
الشارح بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما
والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم متقدما على المحوي
بالذات فيقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لا لانه
المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما دل على

المصاحبة

المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث
ذاتيهما والثاني على الملازمة الذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما
من الآخر كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو
اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن
فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون
المحوي علة للحاوي ثم ذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى
القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة ومشابهة
ما لوجه للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره
اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير وتقييد
منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة كان استناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من استنادها الى المحوي
ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان
امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى
الخطابة ظنا منه بان مجرد التمسك بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل
امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه
غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل ايضا بما سياتي والمبرهن ان يستعمل
كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما يستحسن في صناعته **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول بل ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم
من غير الجسم حال المحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء
مع وجود الحاوي هو لغرض ههنا كما يعرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي
وجودا عن علته قبل وجود المحوي او معه واعلم ان الحاوي انما كان وجوده بصحبة امكان

المحوي اذا كان علة لسطح المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حصول بعد لوجوده
السطح فلا يجب معه ما يملاه اذا كان معلولا بل يجب انوجده واما اذا لم يكن علة
بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملا الذي
فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجدا معا عن شيئين لعرض
الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم الفلك
بجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين و
يلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما
لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في
قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او اثنين اشكال لان تقرير كلامه ان كان هذا سواء كان لزوم الحاوي
والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي
او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي
قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما وانما يتوهم تقدمه منهما
ان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد
وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة
المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر وكون الحاوي
والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف
واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مبادئها فقال بعضهم
انها بأسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتيب

العقول التي هي شروط توقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه
صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها
تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بالشق الى ... كان ناظرا
الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه
لازالة الوهم ان يقال التقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء
انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره
الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي
معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب
تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان في
التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد
من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي بالطبع لان
التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته
المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم
من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه
ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال بما قطع ذلك
وهم وتنبيه اولعلك تقول اذا خرج على الاصول التي تقرر
انه يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجود
الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير الجسم
الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب
الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند المحقق وجوابه د

بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر لا الذي هو علته وذلك
لا يعرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يعرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد
الحاوي لا اسبق له على المحوي فليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم تكن علية ولا معلولية لم تجب بعدية و
قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية
قبلا اللهم الا بالزمان هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة
بيان وهو ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة
فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا
فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وح يعود المحذور
التنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار
نفسيهما غير واجبي الوجود فكلاهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين
اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان اذ لم يكن خلاء
انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم من تحديده ان يكون الحد محيطا كملا
او غير محيط به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر ما يناسبه في اثناء شرح
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء
نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي تكون كصورته او الى جملته
اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة
الحاوي او نفسه التي تكون بمنزلة صورته او تكون هي كصورته او غير صورته
جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان
ما لم يتم وجوده لا يكون علة واي هذه الاشياء فرض علة فانه لا يتم موجودا الا

الجمع تنبيه قد استبان انه ليست الاجسام السماوية
بعضها علة لبعض وانت ايضا اذا افكرت في نفسك علمت ان الاجسام انما
تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما تصدر عنها
افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة حتى توجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا تكون
اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون اسبابا بالهيوليات
الاجسام ولا الصور بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصورها تجدد عليها او
اعراض لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما تحويه وكان من
المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست
علة لبعضها لبعض مما تقبله الاذهان بسرعة جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول
المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد
البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من
الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا
يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه
يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان
علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته وذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول
اما التعليل المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء
واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول

بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد لغيره بالوجوب والامكان معا واما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها
فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة
بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران
فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علة تعم صور في ذاته
فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير
اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان تقارنه صور المعقولات وان كان موضوع
الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك الصور وبالاعتبار
الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان
الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع
وذلك لان الصور صنفان صور تقوم موادا والاجسام كالصورة الجسمية و
النوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد
قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها
بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها
لا بموادها الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها دون افعالها لكن النفس انما
جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه
والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لا لذلك الجسم وح لم تكن نفسا لذلك
الجسم فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير
مشاركة الوضع المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون اولا علة لجزئيه اعني مادته

وصورته

وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن فنقول
قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور
القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها اعني النفوس انما تصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين
الشيء وبين جزئي الجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة
وقوله حتى توجدهما اولا فتوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله
فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها
فيجب وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله
بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر بصورة ما تحدد عليها او اعراض اشارة
الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول
صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين
معدة لقبول صورة هوائية تحدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول
اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند
صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام
ما تظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين وتبقى السخونة
موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة
على اثبات العقول **هداية** وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في
جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا
ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد
علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين الا بتوسط احدهما ولا مبدأ

بالجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد و
السماويات بتوسط العقلية فقد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود
جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالبداية
ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت
من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب معها
مبدأ الا واحدا وامتناع كون ذلك الواحد جسما وجسمانيا او نفسا احكام
ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه
الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات
صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل النص بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان تترتب العقليات ترتبها ويلزم الجرم
السماوي عن اخرها لان كل جسم سماوي مبدءا عقليا اذ ليس الجرم السماوي
بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدي في الوجود مع
استمرار بإزاء الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة
الوجود مع نزول السماويات هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع
على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول
مع صدور السماويات وان كانت السماويات مستندة بعدها وذلك
لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات لبقيت الباقية منها غير
مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول

لو ابه

نازله

نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ
لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك
الاخير ولا بوجوب تواليهما في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول
للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل
عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم به سخيف
زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم
عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ
الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي و
جرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر
العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي
وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء
واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الراي
بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق
الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا
واحدا وعن ذلك الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان
ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل
وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها لبعض معلوم
بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد تصدر عنه اشياء
كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم الشيخ بصدور اعراض كثيرة من معلولات مختلفة عن

ال لبعضها ببعض

الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاشياء
انما يلزم من واحد من جهتين لتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في جهتين له
المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر
عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه استناد
الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي منهما بيان كيفية
تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات
بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدءا اول وليكن ا وصدر
عنه شيء واحد وليكن ب فهو اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير
في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من
الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان و
بتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس و
بتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحد صارت في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى

مالانهاية

مالانهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ
واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان
لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن
الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هنا امران معقولان احدهما الامر
الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو
المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول
لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا
لها لكونه صفة لها ثم اذا اقيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل
الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اقيست لا
وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل
واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون
الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته
واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة
اشياء وجوده وهويته وامكانه ووجوبه وتعقله للذات وتعقله للمبدأ اورد
منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود
للاول م باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي
استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب اللذان يتأخران
عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما
في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يقع على
هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة

الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته
حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في
ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا يشتركان في انهما
حاله المستفاد من مبداه فهذه الاحوال الثلث هي التي تعبر عنها
بالتثليث الموجودة في العقل الاول والثانية تشتركان في انهما حاله
في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبداه وبهذا المراد
من قوله من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن معقول
قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم كما ذكر
يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول فلا سبيل
ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو
اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على
جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا
يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت
اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا جسم بل اختلاف
جهات الا ان لكل شيء منها انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان استناد الكثرة الى العقل
الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من
الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة
عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله
فيكون بما له من عقل الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدا لشيء
اشارة الى امرين احدهما ان يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول
اي العقل المبدع

بالنظر

بالنظر الى الاول وبهما اي بتعقلهما تعقل المبدا ووجوب الوجود اللذين بجمعهما
حال المعلول بالقياس الى مبداه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي لها صار
مبدا العقل آخر قوله وبما له من ذاته مبدا الشيء الآخر اشارة الى
حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي لها صار مبدا للفلك
قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة
الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون
منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله
وكيف لا وله ماهية ممكنة ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية و
الوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هاهنا لكونهما مقومات
لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف
المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدا الكائن
الصوري والامر الاشبه بالمادة منه مبدا الكائن المناسب للمادة
اي ينبغي ان يستند علية للعقل الذي جهته الى حاله التي له بالقياس الى مبداه
وعلية للفلك الذي جهته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة
اشبه وكماله الفائض عليه من مبداه بالصورة اشبه والمعلول
العلة وبناسبهما ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي
هو مبدا الجوهر عقلي وبالآخر مبدا الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان
لا تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسميتين
تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه
بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدا الهيولى الفلكي
اي الوجود والتعقل بالذات

يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبانضمامها صار مبدأ للصورة التي تكون
بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما
وجوديين بالغير سيما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة
ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه
من حيث الوجود وكانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة
عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى
المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اوردناه
بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين
من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته نعم وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على
الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما اسندوه
الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا
لما اثبتوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه
المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ
خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه
يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الجهة المجهولة اعني

لايقة

لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الآخر في
موضع من كتبه التي وصلت الينا كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات
والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل تعقله الاول الموجب لوجوده اي تعقله مبدأ
العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الا ان يخالف
ذلك واما جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدأين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة
بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على
تصور بل لعمري قد كفى للشيخ الحجة في موضع حرسه الله عن الفضيحة
فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما
يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها
امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على
ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول
لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا فكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اي المجموع الاول اول ماهية
صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير
ان يعتبر معه شيء من لوازمه ففي التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول انه
متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ
قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع

ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في
اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
شي واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال وصفة او معلول يكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شي ويلزم بمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم
بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد
قولهم الجوهر جنس لملاحظة لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس
وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري
مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان
يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات المبدع اذا اخذت
مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات
انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال
والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن الصوري
والاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب المادة دليلا والذي عول
عليه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفاء واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم
انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في
المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر
الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص اوجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته

وهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ في ساير كتبه فهذا الموضع
والا فصل يتبع الاصل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق
العقلي البري من الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية
الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبداها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية
فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان
كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم انه كذلك
وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور
كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد
احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح
يتحمل بما مر فيهم **فانبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف
لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي
في ذوات كل عقل يوجب وجود مختلف ذاهبة الى غير نهاية فانك تعلم ان
الموجب الكلي لا ينعكس كليا نفي بهذا الوهم ان تقال اذا كانت الحيثيات المذكورة
الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل فكل عقل
مشتمل على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك
وذلك يصير ان معا عن عقل فذلك العقل مشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك
ان كل عقل يشتمل على كثرة فيصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب
الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى
يكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول يبدع جوهرا
عقليا بالحقيقة هو مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما الى جوهر عقلي يلزم
عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شي بلا توسط آلة او مادة او زمان او جهة ذلك

وكان صح

الى النهاية والتنبيه على فساد ما يتوهم اذا قلنا ان كل عقل صح

سيما ويا بهذا كلكم عن ذلك الجوهر العقلي
عنه الاجرام السماوية يهي
صح

وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر
ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك فقط واعلم ان
قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين
الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب
بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح
ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام
مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو
العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به الفاضل هو الايجاد
من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني
ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها
القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك
يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وما في الفصل طائل
وانما وسمه بالتذكر لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتب العقول
والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة**
يجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار
وجودها ما لم تقترن بها الصورة يريد بيان ترتب صدورها في عالم الكون
والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها
الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول
ويعرف بالفعال فنقول لما كان الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع

التغير

التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا
محضا بل وجب ان يكون لها هو سببها القريب مشتمل على نوع من التغير
والحركة ولكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه
الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف
صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك
موادها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية
مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون لما
فيه مباينتها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة
اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون علة لمواد اجسام اخر كما
واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدتها الا
مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباطها بواحد يرد
الى امر واحد كما مر في النمط الاول من كون الصورة علة فاذن العقل المذكور
هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صورة العالم
الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل
وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من
المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار
وجود المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل
الكم تعيينهم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد حكمتم الطبيعة الجسمانية

جزء عن علة مادة جسم آخر احتجنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في ايجاد
وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يعقل المتغير الحركة
نوحده كامر قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف
في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقاتها لها بحسب استعداداتها المختلفة
لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر
الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى
المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة
من اختلافات اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون لاجزاء المادة اختصاص
تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة فيحصل لها
على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاستحق عن هذا المفارق
صورة خاصة واستمرت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة
ومخصصات المادة معداتها والمعد الذي يحدث عنه في المستعد امرا
يصير مناسبة لذلك الامر شيئا بعينه اولى من مناسبة بشيء آخر فيكون
هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة
على الهيئة الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب
اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها
وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصار مرجحا ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها

وهذا هو

وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ الاختلافات الا الاجرام السماوية
مفصلة بما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام
تفاصيلها وان نطقت بجملتها وهناك توجد صور العناصر يريد ان
يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف
هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة بما يلي المركز مما يلي جهة المحيط
الى ان يتفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
اجمالي واما التفصيلي فيدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر
في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه
قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه
فيلزم محاكته لما يليه السخن حتى يستحيل نارا وما بعد عنه بقي ساكنا فيصير لبعده
البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه
اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض وقلة
الحر وقلة التكثف توجبان الرطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد
لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب
كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون
الوجود اولا للجسم ثم يكون له في نفسه احدى الصور المقومة عن الجسمية واكتساب
سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد
الصورة الجسمية التي لها الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد
تتبع في وجودها صورا اخرى ويبقى الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث تتبع عنه في الحركة
او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح

المواضع لاستحقاقها فان الحار يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان
يكون الامر على قانون آخر وهو ان تكون هذه المادة التي تحدث بالتركيب
يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة
في اربع جمل عن كل واحد منها ما يشبهها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت
الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك
نسبة توجب انقساما من الاسباب الخفية علينا
يجب نسبتها عن السماوية وهي امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد
لقوى تعدها وهناك بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر
العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي
مبادي التركيبات فذكر انها انما تحدث بسبب احدهما نسب العناصر من
السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة
الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء
لتسخينها وتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وسبب التخلخل
او الصعود لانخراجه من موضعه الطبيعي وسبب الخروج من موضعه لامتزاجه
بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع
والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن
الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فاعلة في
موادها ومواد غيرها واذا صارت فاعلة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات
واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر
مفارق بل المراد ذهب تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها

ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها
لانها لا ينبعث عن السماء وهو صح

لان يكون

لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذه الاشياء تحدث
المزاجات المختلفة ويستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور
المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال لكما تقريره في النمط الخامس
وعند الناطقة تقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان
اوردها على سبيل الاقتصاص فان تأملت فيما اعطيته من الاصول تهتدي
سبيل تحققها من طريق البرهان نشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول
الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه عن شائبة
القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة
محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال
من افاضات الجواهر العقلية العالية عليها بالالات البدنية وما
يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر
المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان
الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت
وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات
صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ادعى ذلك
لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات
والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب
ان اسنادا الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما

انفصام الجوهر العقلية
الفائض من العقل

السببي

استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم تجمعها اسندت الى غيره
ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال بعد ما حكموا الا
بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك
الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه
الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس
الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يكن ان يفعل
بتوسط آلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب
ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول
المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس
فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن علة واحدة
انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون
سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال
المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور
لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى
مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول بريء عن ذلك فاذن هو جوهر من
العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية
الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تترتب الاسباب دفعة او تستند
شيء لا الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك تكرر وقد تقدم

جوابه

النمط السابع في التجريد

جوابه النمط السابع في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس
الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر
المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى
جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل و
كيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله
اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بتلك
من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد
الجسمانية **تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما ذكر في آخر
النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة
الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار دائرة مبدأها
منه وذاهبا ومعادا اليه ومراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول
من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس
~~الفلك الاعلى الى نفس الفلك الاولى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك~~
الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى
الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود
اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية
باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة
المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على

فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس
فالاخس الى الاشرف صح

صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة
الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى
المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر
ان الشرف اعني البراءة عن القوة مترتب في صنفي المراتب على التكافؤ في
سمتيه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في
نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها
ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة   واقعة في اواخر ابواب
في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها
وحافظ للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب
العقول اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في
ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود
بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على
بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من
عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في
الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا
يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده
بقوله بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب
بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب.

على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان افساد حفظ العلاقة مع
الجسم بينهما للجسم ليس بمناقض لاستناده حفظ المزاج الذي هو سبب
العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها
بالذات والجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي
لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة
البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من
شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم
ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة**
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت
بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى
الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق
النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان
لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج
وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه
فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا
يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه. التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا
والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فمعنى تسمية هذا الفصل بالتبصرة
دون التنبيه يعرض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول
الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الى حضر

كون
الالة انما يكون في نسبته الى التمى اكثر منها في نسبته الى العموم واما
هذا البحث اوضح من غيره فلانه بعد استبصار العاقل لذاته بذاته
وما عداه بعيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات الالات
تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات
بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في تحققها في
نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات و
الالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل
بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس
عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك
ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر عقيب ذلك اربع حجج بين منها واحدة
في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالالة لها
وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض
للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان
كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح
فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة القوى
الحس والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالالات البدنية وتختل
باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب
التمرن الحاصل للفاعل لتعدد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب

التجربة

التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب
القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن
الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون
اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا واسمع
والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد
بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض
التالي وهو سالبة جزئية متصلة تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال
يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل انما
تثبت وانما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار
المؤدية الى المعلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى
لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالة
بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على
ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان
تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في
بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما
عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك لو جاز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة
البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان
الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع

مجملا

زنفذلك المتبرح بكون النقصان اكثر محلا دون الاول كما ان للصحة
المعتبرة في تعار القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع
الازدياد والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع
العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية
تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول
المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك
الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال
الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص
وظاهر انها لو كانت مختصة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت بها
باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد
الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ان هذا مع ان
الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في
هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم
يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل
في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا
فهي بهذا الاعتبار تشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يفيد في التقسيمات زيادة
تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يتكلها تكرار الافاعيل
لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فيحا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل
تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية تفعل حرجت في اثره فان

الهزة

المهرة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصا
الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة
والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن
تواما الامع انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات
المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن
قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى
عنها لكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها
والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن
حد العجز بهذه القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف اذا شاهدت النور الشديد
عن الابصار او تعمى **قوله** وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصف هذه الفضيلة مع صغرى القياس وكبراها تمام وتقريره ان افعال القوة
العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل
فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف
ولا يكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية
والمآل قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا
كان فعلها معاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن الفعل لا لذاتها
ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرار الافعال لو من القوى البدنية
او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما تقويها ويشتد بها فصل اعتراض
الابطال واعتراض الفاضل الشارح بجوز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع
مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقطا لان

القياس المذكور ربا باه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم
بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي فليس لشي لانهم لا يعنون
بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره في الحاسة
وضعفه زيادة **تبصرة** اكان فعله بالاله ولم يكن له فعل
خاص لم يكن له فعل في الاله ولهذا فان القوى الحاسة لا يدركه الاتها لوجه ولا
يدرك ادراكاتها لوجه لانها لا الات لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل
لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شي بذه حجة
ثالثة وهي اوضح من المذكورة بين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هي ان كل
فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شي لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين
ذلك الشي ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالة
جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية
لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وضعا اما قولنا والعاقلة مدركه
لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما نظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركه
بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بنحو تعقل المدركة الجسمانية
بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال
عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالعقول
الحاسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها لانها لاتضاح
فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شي زيادة **تبصرة**
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له
او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج في هذا النمط وهي مبنية على مقدمتين
احدهما ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان

در الحاسة

وادراكاتها حصل لها الا بالات

تعقل

المدرك

المدرك ان كان يدرك بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته
وان كان يدرك بالة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث
والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي
هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط
السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها
بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشي وتجرد البعض عنه وذلك
الشي اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة وتبيين
ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها
على ما بين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية عن
متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة
في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون
تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة
المنفصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل لحصول صورة المتعقل لها وقد
اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم
يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في
مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم
لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون
المادة آلة للمدرك المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل

او غير مادي كتغاير الانسان الكلي للانسان
من حيث هو طبيعة صح

دون وقت صح

وقوله من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية ولان حصول متحد وهو غير الصورة التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتحددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعتبارهما صورتان لشئ واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعتبارها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة و قوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة متعلقة لآلتها يكون الصورة التي للشئ الذي فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام المقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي لفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لكان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين

في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشئ هي ما يحصل في العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل الشارح كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا والموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض دائم ينعقب بما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة

حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة منفعلة لمحلها
بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة
في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا
لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة
المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة
كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست جسمانية
ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق
بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة
في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد
الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق
بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم
قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة و
حالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقائق و
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة
بعينها تقتضي ان لا تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء
منها في وقت من الاوقات وذلك ليس كالحكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها   لكونها ۲ر
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير   لكونها ۲ر
موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كانت مدركة لذاتها دائما

وليست

وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك
الحالة تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته
لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها
على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول
المقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج
المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى
وشيء كالصورة عنينا بالكلام نحو الاصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاج على
بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض
وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو اصل
بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه ان
يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة
الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن
هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط
لوجود الثبات ۲ر   فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات
والثاني ۲ر   وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني
باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسيط غير حال اما بعضها كالمادة من الجسم
واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط غير الحال اعني الاصل موجود في المركب
وهو غير مركب من قوة الفساد وجود الثبات قوله والاعراض وجودها
في موضوعاتها فقوة فسادها وعدمها هي موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا
جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد

العنصر مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد الشي لها
انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في
ذواتها واما ما لا يكون له حامل وجودها فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يمكن اشتمال هذه في انفسها قابلة للفساد
بعد وجودها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذا
اصل لم يمكن ان يجري مجراهما ما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد
فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني كالحاصل
فاذن النفس لا يمكن ان يعدم وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها
لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها
واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان
لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منهما هيولاها وحدها لما كان الباقي
من النفس هو النفس بل جزء منها ويجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية
لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا
يخلو اما ان يكون فان كانت عاقلة لذاتها على ما مر فكانت هي النفس
وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تاثير في قوامها او لم يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم تكن ذات تحلل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال
هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في قوامها كانت باقية كما يبقيها وان
لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات التابعة
لتلك الصورة لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير

مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن صح

يوجد

يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة
الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة
وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب
ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره
وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة
ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان سبقهما
والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث
عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد
وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط
عند فقدان الشرط فالجواب ان كون الشي محلا لامكان وجود ما هو مباين
القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود
السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقوما له وكذلك
في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشي محلا لامكان فساد ذاته فالبدن
ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها
اصلا بل انما يكون مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا
لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم
يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعني
النفس فتحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له
المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط
وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان

البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فيبقى البدن
محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط ويمتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث ذاته
المباين عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من
حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس
بشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان
قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدا احدى
مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبدائه
ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما
يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول شرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي
فساد العلل بل يكفيه فساد شرطها ولو كان عدميا وهم وتنبيه
ان قوما من المتصدرين تقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل اذا عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول
من ا فهل هو كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان
فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له
على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات
ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء
آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي
هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة
مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها

بتلك

بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة
فيه عند تعقله اياها المحكي اولا منهم ذلك واليهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين
تقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك
هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب لتقرير المذهب المنسوب
الى المبدا والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب
بقوله فليفرض الجوهر العاقل عقل ا الى آخره وهو ظاهر زيادة تنبيه
وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره ومعناه ظاهر
وزيادة النكتة فيه انه يلزم اذا عقل ا صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا
فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب فقد وقع
مذهبهم وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول
قولا بالتجدد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين
استحالة واشد شناعة مما ذكروه اولا وهم وتنبيه وهو اضعف
قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها
بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل
الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون
العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون
شيء او يجعلوه اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاشكال
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور قائمة هذا الوهم هو

بالنفس

قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل
المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال ونبه على فساده بلزوم احد المحاذير
المذكورة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول
جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها او تعقلها
معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل
الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على
الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور
قائمة بها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا
اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان
لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه
المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس
فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل فناقض هو ذلك المناقض بما هو
اسقط من الاول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي انه حشف هذا
الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين وفرفوريوس
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول
القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال
ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا واحدا
فصار ذلك شيئا آخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور
اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو ان يشا اتحاد الشيء بغيره فنفس الاتحاد اولا
وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول

الف

شيئاً

ايضا قد تطلق بالمجاز على صيرورة شيء آخر بطريق الاستحالة وهي زوال
عن ذلك الشيء الصاير شيئا ما ويتضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما
يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اما بالقوة واما بالفعل او بطريق التركيب
وهو ان يتضاف شيء آخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير عنهما كما يقال
صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو شيء من المعنيين بل
المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه
مخيل وسبب تخييله يظنه عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة
على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان
متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم
قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه و — لو كان المعدوم بالوضع ما ساوى
ان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى
ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا
الشيء والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان
يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما
ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان
كل من الامرين فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين — موجودا صح
احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني
والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير
الآخر ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود ويعني القسم

الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث اي بعد
بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر
او لم يحدث ان كان بالوصفين ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان
المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالامر
ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا ومصيرا
اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه
العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مسائل احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز
وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا
المجرى مثل ذلك — فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة متقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما ابطل الاتحاد
المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه
الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة
هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات
تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما
ان تستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء
وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج
مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام صور المعقولات في الجواهر العاقلة اراد
ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو
تعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان

الخارجية

غير ما سبقه

الخارجية التي هي صورها كما تعقل الآن عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك
وايجاد ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كما تعقل الآن شيئا شاهدت صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى المصنف
الثاني عن الاول تعالى لاقتضائه انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد
من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور للوجود والصورة لوجودها
الاعيان او غير موجودة بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان
يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى
غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى
لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان تعقل كل صورة معقولة لشيء
موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني
كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال ان يصورها في جوهر
عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من
شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك
فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب يجب
ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود
الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا
وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود
يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده فيه
وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل

لما تقرر ان علم الاول صح

من عنده طولا وعرضا ثم فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر
انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط
الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام
بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي
منها معلولاتها الواجبة لوجوبها ويعقل ساير الاشياء التي يجمعها سلسلة المعلول
الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا
كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب واما عرضا كسلسلة المعلولات
الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي تتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه
ثم اشار الى ان ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل
انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق
الاول ولما بعده منه من ذاته ويتلوهما الادراكات النفسانية التي هي نقش
ورسم عن طابع عقلي متبددة المبادي والمناسب للادراك اعتبار من
حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال للمدرك واعتبار من حيث هو
حال للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب
ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما
اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك
فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا
يفيد وجوده وذاك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون
المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بتعقله اتم

من المدرك

من المدرك بمعلوله ولما كان هذا كذلك وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا
للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بالعلة فان العلة
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو
معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم
بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها
ثم ذكر
كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وللجميع ما سواه
ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا
بعد
لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي
يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن
من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها
عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول يتعقل
دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق
الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها
من القوة الى الفعل عقل متصور بتصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك
الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة
المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها
بالعكس وبعضها من طرق غيرهما ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل
من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه
غيرها فهي انقص مراتب الادراكات ~~وقد تحصل ايضا من جميع ذلك ان~~
~~الادراكات~~ وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف
الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول

ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد
سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شي فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول
انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم
الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم
ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل
هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل
كل شي فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك
ان لا تكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له وصور
الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة
عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها
بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن
تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب احد ووحدته لا تزول بكثرة
الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولكن في
ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا

ذكره

معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما
الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا امثال تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت
على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا
شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير
في هذا الموضع الى شي من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق
منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة
غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصور فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل

له لمعلولاته

له حقيقة

وذلك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصولها لك فان حصلت تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل
فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في
المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من
غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول
الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع
الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان

باعتبار

تحفص

تحفص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان
اثبته على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا
الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعها في شخصيتها تتخصص كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها
وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي
يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي
وهو ان العاقل الاول يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه
في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين
وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده ش يريد التفرقة بين ادراك
الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير ويبين
ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على
الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك
وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديق فيها
في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا
الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت

عالما

بالجزئية والكلية وكل جزئي تتعلق به حكم فله طبيعة يوجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا ينالها البرهان والحد بسبب انضياف معنى
الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل
ادراكها الا بالحس او ما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك
المخصصات صارت كلية يدركها العقل وينالها البرهان والحد وكان
الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا
بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك
علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها
وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحليلها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع
وادرك الامور التي يحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة
في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شي اصلا فقد حصل عنده
صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة
الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود من غير مغايرة اياه بشي ويكون الصورة
بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون
صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون
ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء
مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى
مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص
بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من

حيث

حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بالطبيعة
ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون
معلولا للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي الكلام
ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في
موضع كذا ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في
اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما
يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه
وبعده وظهر من هذا البيان ان تجدد زمان الكسوف بزمان اول الحالين
اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتجدد به او بما يجري
مجراه وليس زيادة عن يحتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه**
واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل
على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن
ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره و
ليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير
بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** فمنها مثل
ان تسود الذي كان ابيض وذلك استحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف
الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله**
ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان
يكون قادرا على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته

فان كونه قادرا صفة له واحدة ويلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام
بحال ما مثل لزيد ما اوليا وذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة
دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المعينة تعلقا
ما لابد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى
تحريكه لم يضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا
يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات
الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث
ومنها الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج
التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك
الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن
تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا
يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يتغير عن قادر
في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا
على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم
الاضافة الى امر كلي لزيد ما اوليا وذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك
الكلي كزيد ما ثانيا وغير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق
الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما
الجزئيات فقد يتغير ويتغير ما يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا
الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة
عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان كون الشيء عالما بان الشيء ليس
ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا

فان كونه

فان كونه عالما بشيء لا يخصص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي
يكفي ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها لا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة
اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل في
الصفة التي يلزمها تلك الاضافات ايضا وهذا هو الصنف الرابع
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج
التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في
العالم مقتضية لاضافة الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في
الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة
الى معلومه المعين ولا يتعلق بغيره ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي تعلقا ثانيا البتة الا اذا استونف العلم وتجدد فتعلق بذلك
الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون
الانسان جسما ما لم ينضم الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا
فاذن العلم بكون ذلك الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة
وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته
تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون
من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات

فقط بل في نفس تلك الصفة فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان
يعرض له تبدل يجب القسم الاول ولا يجب القسم الثالث واما يجب القسم
الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما تقرر من
احكام الصفات او رد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير
لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة
المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك
ذو اضافات بعيدة لازمة لزوما ثابتا ولا يمكن ان يكون في اضافات
قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات
وح يصير الذات موضوعة للتغير بهذا التقرير كلامه وانما وسم الفصل
بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل ان الشيخ
بان الاضافات وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزوه
في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها
ليست مما تتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل
بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له
كالقدرة على تحريك زيد مثلا بحيث ما عرضت له الاضافة كالقدرة على
تحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس
الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير
تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط تنبيه
كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك ذا حال
متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة
لا ذو اضافة محضة اشارة الى الصنف الثاني من الاضافات الاربعة وذكر

ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تعيد تغير تلك الا اضافات صح

المتقررة فيها

الفرق

الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظ تنبيه
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان
يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر هذا
الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود
ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور
وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل
المذكور ثم ان هذا الحكم لو سلم مناقضة للمعقول بان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم
انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة و
الاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض
الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظ وذلك لان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم بان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه
في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال
ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان
يوجد بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن
الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون

موضوعا للتغير لاستحالة ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل
والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب
الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني
قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او
غير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول
تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطة علمه
بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول
الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل
الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك
الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف
حكمته زمانا غير منقطع الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل
واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في
التنزيل في قوله من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين
والجسمانية وما معها موجودة في القضاء وفي القدر مرة اخرى فهما مرتبتان وهناك

يظهر

يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل
الوجوب **اشارة** فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته
به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع
لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وتقدم في
النمط السادس انه ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي
لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن
الاول من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضوع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو
ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا
كلامه هاهنا بتقرير المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور
يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن
ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام
الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما
بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخيري اللائق بالصواب
كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها
وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا
من شر قليل شرا اكثر وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا

يحمل معونتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان
يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان تتأدى احوالها
في حركاتها وسكوناتها واحوال مثلا للناس في تلك ايضا الى اجتماعات
ومصاكات مؤدية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في
العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان
غالب عليه من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة
لا تغني عنها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ و
غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات
اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ
عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع
الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه وتحقيق
ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المط فاقول الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل
الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي
يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرديئة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك
وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس
بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها

فالشر

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار
شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب في ايقاع الظلم والزنا ليسا من
حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوانية مثلا بشر بل
هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى
المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن
ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديته الى ذلك وكذلك القول
في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث
هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها
عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من
شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود
او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده
وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور
بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها اللائقة بها بل لكونها مؤدية الى تلك
الاعدام فالشرور امور اضافية متعينة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها
وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ولنعد بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح
فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا
والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني
ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى
ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه

ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على
كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة
الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق الاجزاء بعض المركبات بالاحراق فيكون
لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع
التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه
لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات والاقسام
الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ليس بشر
غير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة
يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور ونسخ ...
الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله فهذه القسمة امور شرية اما على الاطلاق
او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الوجود المحض لا قوله
واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد والذي يعرض لها
لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي يعرض له بسبب
قوته الحيوانية ويضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات
الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم
المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغني عنها الا ان
يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان

كانت

كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي
مقصودة بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل
من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال لم على افعاله واردا
فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما
يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر
ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك
تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم
على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق
بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم
تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر
عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصلون ما جعل
في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة
عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال ممتنع غاية ما في
الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق اليها الا الاستقراء
ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير
اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان
الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة

لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق
باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بنا في القول بتعليل الشرط فان ذلك
خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان
تحقيقه امر كاف فيه وهو وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس
الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا
فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ
في الجمال والصحة وحال القبيح والمستقام والسقيم والاول والثاني ينالان
من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سليمان كذلك
النفس في هيئتها ثلثة حال بالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى
في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان
جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم
جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من خيرات
الاجد والآخر كالمستقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين
نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة
غلبة وافرة لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه
ويصير بحسبها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة
والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغي ان يكونوا على حسب هذه القوى
اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب يستحق الوهم في كون الاكثر من الاشقياء لا
سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف
انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين

وحال المتوسط في الجمال والصحة صح

اعني

اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي
لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة
المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق التي
عن غايتي الفضيلة والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
والصحة الفائقتين او في القبح والمرض الفائقين او في الحالة المتوسطة بينهما
ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فان الشر ليس بغالب في ذلك لان
الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما بين سابقه وهو معنى قوله والآخر كالمستقام
او السقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشي وعرضة للشي اذا كان
منتصبا للشي لا يعرض ذلك الشي لغيره وباقي عباراته واضحة تنبيه
لا يبعدن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يبعدن عندك انها لا تنال
اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا
يبعدن عندك ان تفارق الخطايا باسرها لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة
وحد منه وذلك في اقل الاشخاص ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وسيسمع
لهذا فضل بيان يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مخصصة بالطرف الاخس
وشرط وقوله باسرها لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به
الانسان اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب
من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما لا يقتضيان شقاوة منقطعة او لا
يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله صح خطا لقوله عز من قائل
ورحمتي وسعت كل شي فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم

الناس صح

وتخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه ولعلك
يقول لما امكن ان يبرا القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ
عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه
وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق الا وهو
بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا
فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك
وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل
غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان
القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن على نهمته فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال
الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون
على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من
خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا
في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا
عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف واكتسب
الخطايا واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم
لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى
بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت
لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجسم الجزء لاجل الكل فيقطع عضو لو لم
لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث
افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك

يبرئ

الحادثة

بالجريرة

علی ان

على ان ذلك من المقدمات الاولية فضلا عن واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات
المشهورة التي اجمع عليها ارتيادا للمصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون
امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر تقرير
السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمشيها مع سائر الحركات في العالم العقلي ولوجوب حدوث
ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان
على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه
القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن على نهمته قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما
يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها لكونها تعذب
من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات
الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول
بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير
والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون
على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه
المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير
تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي
ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما ياتي

فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية

واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن
لنفعه في اكثر الاشخاص والابقاء فكذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيدا للتخويف
ومقتضي لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثر من
من نوعه ولا يلتفت لشر الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا النظم
من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن
فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد
تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول
الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما تقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله وحسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين
عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه
على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب
العقل ويعدونها من البديهيات وذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من
الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح
الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين يعني الاخص
الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بنا بيان احكام افعال الواجب الوجود
عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على
وجوب التخويف فكما يقال ان كان بالقدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان

القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فانه لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة
في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون
الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية
قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة
ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه
الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف
القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا
لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فان
وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل
صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل
عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل
باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع
التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان
الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطقت
به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين
اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم النمط الثامن في
البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة
والمراد منهما الحالة التي تكون لحصول لذي الخير والكمال من جهة الخير و
الكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان

النمط الثامن في البهجة والسعادة

اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها
خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له
اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات و
امور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية وقد يعرض له مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه
في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعات الحشمة اثر والذ
لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ
بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه و
آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس
يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت
ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على
عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك
يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات
الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب
الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات
حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم
تكن عقلية فما قولكم في العقلية العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية و قوله
الدهم العدد الكثير اعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط
ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها

نتادره ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها ونادرة
يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود اللذات
الباطنة وانها اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة الوهمية ولو
كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية
ومنها ان لذة بذل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر
لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه ومن الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم ببقائها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام
الجوع والعطش ويتحاشى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات
تضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ
بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب
الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على
لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من حصول
سلامة ولدها على لذة سلامتها بنفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصد فذكر
ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية
اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك و
ضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي تنبيه فلا ينبغي لنا ان
نصغي الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا
ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين

كيف
لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل
يمكن ان يكون لا نسبة لاحدهما الى الآخر فنبه بهذا القائلون بان السعادة
هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل
الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات
تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم
صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده
بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري معها
بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية تنبيه
ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة المعبر
الذي يعنيه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك
الشقاوة لان الهما فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر
شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه وقد لا يكون الا
بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا
بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة
وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال
لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست

بقصر
واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته

ادراك

وانما
ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى
شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو
يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر و
الكمال والخير ههنا اعني المنتسبين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه
ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به
بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول المقتضي لاخراجه
ما من القوة الى الفعل فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما
لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير
فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى
التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك
عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة
بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود
ويكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك
احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذة مع
انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة
او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي
ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسره بحصول
شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ما ذكرتم

الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والمحقق ان تصور ماهية اللذة والالم
بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد جوابه
هذا الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن
التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه وقد يختلف الخير
والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم
والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل
الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك
مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي
الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنقسمة الى القوى
الثلثة التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل
ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية
والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله
ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل
مشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال
الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر
ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده
الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس
اليه وذلك يدل على استعمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله

باستعداده الاول ففائدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما طار
على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا
بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان
فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء
الرذائل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد
ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقصدها الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحق بكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر وكل لذة
فانها تتعلق بامرين خير وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن
تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك ثم ان المط
في هذا النمط مبني عليه ووهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من
الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة
فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض
والوصب يجد عند التؤوب الى الحالة الطبيعية مفاضة غير حسي الندريح لذة
عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اذا دام ومنه قوله تعالى وله
الدين واصبا والتؤوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاضة الاخذ
على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان
الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على
سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك لحاصل فان الشعور

المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انها مع التجدد والمقتضي للادراك
لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكرهه كراهية بعض المرضى
للحلو فضلا عن ان لا تشتهيه اشتهاء وشائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه
ليس خيرا في تلك الحال او ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كان الفصل
الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب
اغفال احد الامرين اللذين تعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل
تشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول
الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه توهم
فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المريض له لم يجعل الفصل
مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اوردنا
ان تستظهر في البيان لزمنا مع غنائنا بما سلف عنه اذ الطف لفهمه زدنا فقلنا
ان اللذة هو ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه ان لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل
المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا اذا عاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما كون
الآن يكرهه عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور
للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان
يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشغل سالما
عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية
المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والاقوى ظ تنبيه
وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت

من المرض

من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق
عظم الالم اي يريد ان ينبه على حال الالم ايضا قد ذكر ان اللذة كمال الحصول مع وجود
الملتذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم
الادراك به وهو ظ تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن
اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح
ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يكن المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز
ان لا يقع عنها مانع الاحتراز مثال الاول حال العنين حلقة عند لذة
الجماع ومثال الثاني حال من لم تقاسي وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان
ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز
عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية
لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ
درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون
مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر
الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية
ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا
في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة
كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال الحصول للمدرك وهو بالقياس
اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا
ان تتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن

بكمال

سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما و
القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور ما في الحصول
المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا
سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان
ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب
مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال
الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد
يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم
ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى
نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين نريد اثبات اللذات العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط
وتقريرهما ان تقول لما كانت اللذة ادراك كمال من حيث تحصيل المدرك
ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال تحصيل المدرك
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات
وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما فصله الاستقرا
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو ان تتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة
سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في
العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان وكذلك

يلتذ النائم حالة الاحتلام المتاداة بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في
سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس
الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بالمغضوب عليه ومنها
ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة
شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة
وادراكات حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا
كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل
الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة عنه
الوجود وكلها تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا تمييز
بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه بما يزيل بصيرة عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وحصول
هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين
اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا
العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول
فيعقل حقيقته المتكيفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم
بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى
وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات
الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما
تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة المتابعة لهما اشد لان نسبة اللذة

الى اللذة نسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة
العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند
قوله نسبة اللذة اى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى
الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في
قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان
بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعضها هو سواد اشد من
بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق
وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم
عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل
يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالغاية والتفسير لانه ليس بالغاية
بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس
قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي
يصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما
كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول
اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم
يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير
التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر
المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يخص بكل واحدة منها
فوجدوه حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف

بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا
للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا
مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك
فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم
للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثل ان لا يكون عالما بان حصول هذه
العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرايط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويوثرون الاشتغال بها
بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح ما تنبيه
الان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب
او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب
ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع
وهو ان كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول
اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم
من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها
لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله
ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات
موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس
بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يحصل عندها لم يجد
ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها والم باضدادها فلما كانت مسيرة القوى
غير متحدة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متالمة بها

نقل نقل

واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات
تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كانت بعدها
كما كانت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ
فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على
الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب السعادة
معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام
اشد من الآلام البدنية والنار ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان
ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى
بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول
فوات كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمال
فهما وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة مشتركة في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب
القوة العملية فهي ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين
معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ
والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم
بها التعذيب لانه الجهل المركب المضاد للتعقل الذي صار صورة لكن يدوم
بها التعذيب لانه الجهل المركب المضاد للنفس غير مفارق عنه والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ادخله بوجه داخل تحت النقصان الذي

حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة
المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد
الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال و
الامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال
وبطوئه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين
تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس
مشتاقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة
من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع اليهم
من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا
الفصل بين الناقصين الذين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم
او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس
الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان
الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي
التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال
فلا تخلو اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بامر فيها عن
اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم
لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهولاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم
وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق

اليه وهو قطانهم الاشرار اسوء حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله
في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي
قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين
اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة
بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز
زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم
يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون متالمة
متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه
الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات
نيل وتم بذلك التذاذها واما التي تمكنت اضداد الكمال فيها واعتقدت
انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته
فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها
تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة
النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن
العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة
فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي

عيان له

عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان
بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل وهذا الوصول تنبيه
وليس هذا الالتذاذ [...] من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في
تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة
حظا وافرا وقد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة
الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو سالك له والحافظة
غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم
يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا
يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد
مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك الحيرة والدهش
للمناسبة وقد جربت هذا التجريب تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد و
المنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس
السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس
بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ
والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها
اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر
اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا
الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي
من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاتية للكمال لم يقنع الا بالوصول التام
اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه

واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا
يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون
ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية
عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء
من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة
ولا معطل في الوجود ولكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض
هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب
التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق
هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا تجوز
ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب
بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها
وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدا والمعاد
وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال
قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير
البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن
الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم شوقهم الى البدن ببعض الابدان التي
من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه
الابدان ليست بابدان انسانية وحيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا

لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخييل به ثم
تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الاخروية على حسب ما تخيلتها والا شاهدت
العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة
ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق
النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل
لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى
الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع
نظر فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا
لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكاينات
من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة
تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما
تجده في مواضع اخرى لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين
احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيو الابدان يوجب افاضة وجود النفوس
من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما تحدث معه نفس لذلك
البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخت ابدانا كان للبدن المستنسخ نفسان
احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان للحيوان الواحد نفسان وهذا
محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد
يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر بها الحيوان ولا هي

بدانها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون
لعساله هذا خلف والحجة الثانية ان تعلق النفس المستنسخة اما ان تتصل
بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده
بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث
في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة
فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع
الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير
الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد
الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن
ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد
اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتنازع
ويتمانع فينبغي الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها
متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود
الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان
اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يتعطل
بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل النفوس
ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس آخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية
والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية
وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن

لا يخلو

لا يخلو اما ان يكون فيه نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن
واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصل النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان لجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك
في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون
اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول
حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة
وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة
اليه بلا مرجح وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام
بقوله ثم انبسط هذا يعني البرهان الخ والى الاصول المقتضية لفساد المحالات
اللازمة المذكورة بقوله واستغني بما نجده في مواضع اخر لنا اشارة
اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء
كمالا الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له
عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى
تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير
متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسي
للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فهو معنى آخر
والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس
لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ من
بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما
يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك
فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة

واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه من المفارقات ليس بمتعارف
عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي
لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه
بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر
من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على الدوام لذة
تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هو
المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما شنعه احد تماما
اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي
للاول تم لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات
ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه
مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء المحققين من اهل الذوق ونزهه
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق
لذاته من غيره ومن كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره يجب ادراك الغير له
اعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك
الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول
لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام
فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان
الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل

انما وجب

انما وجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول انتج
حكمه بثبوت الحب هناك وتتلوه المبتهجون به وبذواتهم
حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق
ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وهذه هي المرتبة الثانية وهي
مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة وبعد
المرتبتين مرتبة العشاق والمشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم
ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان
الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا منه
بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل
بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها
الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق
اللهم الا في الحياة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق
والشوق معا وحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق
كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون
عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول
وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد
وذلك بوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة حسيان وههنا
عقليتان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود
والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والتباين ظاهر

وتتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على
درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل
لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس
الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو بسبب ما. ونهى
ذو المعاد على امر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور
وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا
او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من
العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة وستجد في العلوم المفصلة
لها تفصيل لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت
العشق للجواهر العاقلة والمشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما للباقي
النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم
المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل
على كون تلك الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها
اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه
في جميع الكائنات **النمط التاسع في مقامات العارفين تنبيه**
لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على
مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني
ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه
علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده ان للعارفين مقامات ودرجات

فارقة

النمط التاسع في مقامات العارفين

يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة
عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلابيب
الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من
قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها
قد خلعت عنها تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى
عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم
امور خفية فيهم هي مثل مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه
الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله
عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي اثار
كمال واكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها
ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا
يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اي
يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **واذا قرع سمعك فيما يقرعه و**
سرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وابسال مثل ضرب لدرجتك
في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث
اي اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث سردا اذا كان جيد السياق له و
سلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وا
فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس ونحو والبسل الحلال
قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي

ابدانهم له

يذكر فيها صفات تختص بمجموعها شيئاً اختصاصاً بعيداً عن الفهم لم يمكن الاهتداء
منها اليه ولا شيء من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فان تكليف
الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة
وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر الحنطة
نفسك عن تلك الدرجات عند انقيادها الى الشهوات واقول كلام
الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة
على ذكر طالب لمطلوب لا يناله الا شيئاً فشيئاً ونظير ذلك النيل على كمال
بعد كمال التمكن بتطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على المطلوب
وذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي ارم الشيخ حله ويشبه ان
يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان في
امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي
اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر عدو
احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فقيل
سلامان للشهرة بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة
حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال
صاحبه وانا لا اذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب
المذكور وهي على الوجه الذي سمعته تعذر مطابقة للمطلوب منها لكنها دالة على
وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك
فسلامان وابسال اسمان وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة
المراد

ما وضعه

ما وضعه بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ان لم تشتغل بحل الرمز وهو سياق
القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفاً
بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصص ولعله يكون مما يستقل
العقل المتحمل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد
تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احدهما وهي التي
وقعت اولاً الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك لليونان والروم
ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد
ابناً يقوم مقامه من غير مباشرة امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته من غير رحم
امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو
عند بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها
ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معاً الى ما وراء بحر المغرب
وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع
بها عليهما ورق لهما واعطاهما معاشاً به واهملهما مدة ثم انه غضب من
تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل
اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك ففطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذراً فنبهه
ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والعفة
بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا انفسهما في البحر فخلصه روحانية
الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان لها
ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم فقال اطعني اوصل ابسال اليك
فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعداً

اهملهما

المشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت
معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس
على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد للملك وواحد
لنفسه وصنعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجهما
غير ارسطوطاليس فانه اخرجها بتعليم افلاطن وسد الباب وانتشرت القصة و
نقلها حنين ابن اسحق من اليونانية الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام
الحكماء ليست كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك
لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي
يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانها افاضها من عند
تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها استكمال
النفس وتابعيها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية
ونسبه ابسال الى العجز بقلق عن النفس المتعلقة بمادتها بعد مفارقة النفس
وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق
واهمال الهامه مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان
وسمهما متلاقتان تقاسيل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن
الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال
بالباطل والقائهما نفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال
القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقائها
بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات
العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي فالهرمان
على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة و

سلامان

سلامان مطابق لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد
به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال و
فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل
على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية
وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها
هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست
تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان
سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغر منهما سنا
وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا
شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك
ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال عن مخالطة
النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته
واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك
ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها علمت ظ
به وقالت لاختها اني زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي
اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا
تكلمها الا بعد ان تستانس بك وفي ليلة الزفاف باتت امرأة سلامان
فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدره
الى صدرها فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك
وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها قال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد.

فاتى بادر على ذلك واخذ جيشا وحارب اممًا وفتح البلاد لاخيه برًا وبحرًا
وشرقا وغربا من غير منّة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض
ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعانقة وقصدت
معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجّه سلامان ابسال اليه في جنود
وفرقت المراة في روساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر
الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها فاغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى
سلامان وقد احيط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه
ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى
الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم
وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخيه واعتزل من ملكه
وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ
والطاعم ثلثتهم ما سقوه اخاه ودرجوا بهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله
ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان
حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت ترقى الى الكمال
وامراة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس
صائرة شخصا من الانسان وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما تسخر
سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل
الى عالمه واختها التي املكتها اياه القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل
النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة
مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من

الغيم

الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية
وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه المراة اعراض العقل عن
الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت
والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها
في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي
قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى
الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملاء الاعلى وفتور تلك
القوى لعدم التفاته اليها وتغذيه بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما
فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب
النفس عند اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل
الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة
عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن
وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر
مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف
والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر
وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك
وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف
غيره وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه
ذكر في رسالة في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها احد
لمعان البرق من الغيم المظلم الذي ظهر لابسال حبا امراة سلامان حتى اعرض
عنها فهذا ما اتضح لي من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا

احبه حال لعقده ١٠ ا

المستقلة

يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام و
نحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض
طالب الشيء يبتدئ بإعراض عما يعتقد أنه يبعده عن المطلوب فطالب الحق يلزمه في
الابتداء أن يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا
وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار البر والتقوى باعتبارهم ثم
أنه إذا وجد الحق فأول درجات وجدانه هي المعرفة فإذن أحوال طلاب
الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم أن هذه الأحوال قد توجد
في الأشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب
اختلاف الأغراض والاجتماعات الثنائية يكون ثلثة والثلاثي يكون واحدا
وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه**
الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة
وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق
والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة
هي الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة و
المتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن
حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة
مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له
فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال

ثم يأتي بما يعتقد أنه يقرب الله وينتهي عند وجدان المطلوب

الثلثة أراد أن ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف
معاملتان فإن الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع
والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملا لأخذ أجرة فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون
فيها متوجها إلى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق إيثارا
لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق إلى ما سواه تكبر على كل
شيء غير الحق استحقارا لما دونه وأما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي
إراداته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
ليجرها جميعا عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي
مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك
التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى
ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك
التوجه إلى ذلك الجانب **إشارة** لما لم يكن الإنسان بحيث
يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة
تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على
الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة
وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات
تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير
الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير

ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرة صح

حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد للعارفين من
مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر
الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم لما
ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف
لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر
والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة
الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريره كان
يقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء و
لباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم
وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن
ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يتفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن
بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة
وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو
المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا
الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من
ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما
لم يكن كذلك فاذن لابد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير

المحصورة

المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لابد من
شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها
لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع
لابد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي
وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه
الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على ان
تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما
فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة
عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن
لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام و
ضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم
بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند
الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم
وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين
للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب
ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل
عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة

كالصلوة وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق
بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من
قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع
وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج
الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو
نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لمستحقي الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنيوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين
منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى
الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر
الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما
تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك هيبته
ثم اقم اي اتم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج
الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم
به انه وجب على الله كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان
ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو نعم مبدأ الكل فاذن وجب وجود
ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان
الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على
كون الشارع من قبل الله عز وجل لا يتم لكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني

يحصل

يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجي في النمط العاشر وتمتاز البين
عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق
صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا
تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان
عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فوات تمتعها و
يلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم
اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك
الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان
مثلا لصلاحيته للمضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود
الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح
بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون
الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني
فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات
الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية
خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من
القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي اثار نفوس
الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما
عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس
هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا

لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لاجل النظام
المودي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها وان
يمكنه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان
كان ذلك النوع منوطا بتغليب وما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان
اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط
ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا
فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس
الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض
العارف وغير العارف من الزهد والعباد وقوانين مبادي غرض غيره من
الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فيقول
للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته
لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه و
الشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف
وتعبده تتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا تتعلقان بغيره لذات
ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد
الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر
شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه
لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من
آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر او ليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محاله

للعرفان صح

لغيره

لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان
وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف
يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان
لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته
بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف
ايضا بالحق فقط فان قيل هذا مناقض لما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف
رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق
ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير
الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا
حكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو
مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر
وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة
الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما
باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها
نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات
ثلث مرتبة فاشار الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية
بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه
اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وما في
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض

وهو غيره صح

غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب
وبيّن فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله فان كان
اي فان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون
الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق
وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب
او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات
لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال
القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تعلق الا
بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل
الا في الممكنات قال الشيخ ايضا ردا لهم في اول النمط السادس ان
كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون
المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل
من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما
بانهما مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة
لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض
والخصم يقول انها تتعلق بالله لا بشيء غيره ايضا واقول في بيانه الارادة
المتعلقة بما بالفعل المريد تقتضي امكان المراد واستكمال المريد لا تتعلق الارادة
به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وبهذا ليس المراد لذلك
فاذن سقط الاعتراضان اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم
من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة
فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان

بالقياس

بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل
الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من
غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها
وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم مهنى
ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا
الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار
قد عرف اللذة الحق وولى وجهه نحو سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن
رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده
المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق
والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اي احكمته
التجارب فهو محنك ومحتنك وازورّ عنه اي عدل عنه وعاف الطعام
او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا
وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء
اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول
النبي عليه السلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق
اللسان والشجون جمع شجن وهو طرق الوادي الكد الشدة في العمل
وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق
واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من زهد في الدنيا وعبد الحق رغبة في
الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عباداته

الشيخ لطايف كثيرة يتبين للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان
الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة
البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يتعلق بيده بما يليه سواء كان
ما تعلق به بيده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف
زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهادة احرص الخلق بالطبع على اللذات
الحسية فان التارك شيئا ليتناول اضعافه اقرب الى الطمع منه الى
القناعة ومنها نسبته همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره
يشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير الثاني
بتخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا
الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بهذه من اللذات الحسية حسب
ما وعده الانبياء عليهم السلم وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن
حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر
عن هذه السعادة التي تليق بهم اشارة اول درجات حركات [margin: بالسعادة صح]
العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني
او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة
الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت
درجته هذه فهو مريد اقول اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغرضهم ان يذكر
احوالهم المرتبة في سلوكهم طريق الحق من مبدا حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول
اليه تعالى وشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها
هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول

درجاتهم

١١

درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها بتصور
الكمال الخاص بالمبدا الاول الغايض اثاره على المستعدين من خليقته الدائم [margin: المستفيد منها]
بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون
نفس سواء كان يقينا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا
من قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك
صاحبه في طلب ذلك الغيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدا حركة
السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم
ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي
مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة
الجازمة ثم القوى المومرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة هاهنا
ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي
ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة
وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا هاهنا لانهما لا تتباينان الا عند
اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترطه هاهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات
اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة ثم انه يحتاج

الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشيا العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قايل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يامر فيه شمايل المعشوق ليس سلطان الشهوة مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لان والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم تكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمهما فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادي العقلية متحيرة عن كره مضطربة

اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما تقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متادبة في خدمته يأتمر بامرها وينتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عارضة للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها هذا ما قيل في الرياضة وارجع الى المقصد فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شي واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها

تنحيه ما دون الحق عن مستن الايثار وموازاته الموانع الخارجية واكثر
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي
الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وموازاته الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو
تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف
لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة
ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول
الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما
يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه
ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى
العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته
متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق
بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة
سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ارتياض ما لهمم
العابد العارف وقواه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات
ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتسقة والنسب المنتظمة   المقصد
الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية

عن اغراضها

عن اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وح يكون الالحان مستحقة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا
كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على جهة
الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما
اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان
ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله مكذب قوله
والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه
عبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال القصد العاري
من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون نغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد
النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو
الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس
يناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والحكماء يستعملونها
في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة
بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت
رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم
ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة
اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر

ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية
والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال
بمثل هذا الفكر يفيد النفس رقة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق
العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي
والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه
مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية
وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه
وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف
الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة
وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة
ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه
جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا اشارة
ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من
اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو
المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه
ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض عن التي اعرض وخلس وا

واخلس اي استلب وومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير
معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد الذاتي
المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد اطلقوا
في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلم لي مع الله وقت لا يسعني
فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت
لا يفيئا وبيان لان الاول حزن على الاستبطاء الوجدان والاخر اسف
على فواته اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره
امر افغشيه غاشي فيكاد يرى الحق في كل شيء اوغل اي سار بعيدا و
امعن فيه وتوغل في الارض اي ذهب فيها وابعد ولم يوجد في النسخ بالواو
اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع
انثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بالجناب القدسي اذا
صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل
اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول
هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم يستفزه غاشية ويهدي للتلبيس فيه علا واستعلا علي والسكينة
الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والكون
فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة بعد يستفزه
النفس الغافلة عن تجربة غير متانية له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف

تأنّست

الانسان به اذا زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهبت له التلقية اذ اي
متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستغراقه عن
التراني بالكمال فذلك يوثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه
اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير
المخطوف مألوفا والوميض شهابا بيّنا ويحصل له معارفه مستقرة كأنها
صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا اقول
في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقفه سكينة
ووفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية
الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشبهها
بيّنا اي واضحا وفي بعض النسخ مثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة
اي مع الحق الاول واسفا اي ملتهفا والمعنى ظاهر اشارة
ولعله الى هذا الحد تظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره
عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء في الشجر
تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث تظهر عليه اثر
الابتهاج عنه الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام
بحيث يقل ظهور ذلك عليه فتراه جليسه حالة الاتصال بالجناب الجلال
حاضرا عنده مقيما وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره اشارة
ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون
له متى شاء وفي بعض النسخ انما يتيسر له اي يتفتح ويتسهل عليه تقول يسّره
اي فتحه وسهله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار

فيسنح

فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون
يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرّج تعريجا اي اقام وعرّج اليه وانعرج
اي مال وانعطف فالتعريج هاهنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل
والانعطاف ويحتف واحتف حوله اي طاف به واستدار حوله و
المعنى ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة
مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه
لما بها من اثر الحق فكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا
يقال درّ اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا انتهت
رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق ذاتيا
صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر
الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية و
ابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر
المبتهج ل
الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين اشارة
ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث
هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول هذه اخر درجات
السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام وقبلها درجات السلوك
فيه وهي تنتهي عنه المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام
يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول
الى الحق واعلم ان الغيبة لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه
فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو
لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة

التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة
بالحق مترتبة بزينته حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس
وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة
متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث هي تلحظ
المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز
او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول المحقق فهذا شرح ما في الكتاب
وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة عن
المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد
منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة
تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها
اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض
واستمراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك
والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة
الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول بأثر اللاحصول
واستمراره بحيث متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة
بحصوله
التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستمراره مع عدم الرياضة
وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه
الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق

خلاص

خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان
ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ
بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق فذكر انه ايضا شاغل لانه التفات
الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فان الزهد مؤد الى ما به تحرز عنه ثم عقب
بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة
على افعالها الخاصة بها بانقياد الامارة اياها على ذلك فذكر انه ايضا عجز فقال و
الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فان
اقوال العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب بآخر درجات السلوك
المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها
فذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان
ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى
جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية من التحير فقال والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة
من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع
ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق
خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم تنبيه
العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع
مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق
ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية
وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات

اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل على اربع
مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل
بين شيئين لا ترجيح لاحد منهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء
لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك هو التخلية
والانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعارف مبتدئ
بتفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعتبارها ثم بنفض
لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد
عما سوى الحق والاتصال به ثم بترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم برفض لذاته
بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها
في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات
بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم و
وجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى
قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات المريد بالصدق ثم
انه بعد ذلك لما راى كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس
الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدائها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذا وجودها ذاتها بعينه فلا صفات
مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال

غير

غير قابل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد
وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف
ولا معروف وهو مقام الوقوف **تنبيه اشارة** من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به
فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها
آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف
المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل
المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر
العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف
فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد
مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف
الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو
قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول
وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت
الالهية وهي ليست اقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة
غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من
قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
الآية فالاقتصار في تلك الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني
التي يتصورها اهل اللغات ثم يتخاطبونها بتذكرونها ثم يتفاهمونها تعلما وتعليما
اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان

يوضع لها الفاظ فضلا عن ان تعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس
كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب
على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان
هذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال
غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر من ان العارفين اذا اشتغلت اوهامهم
بمشاهدة العالم القدسي فقد تراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما شاهدوه
محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من
تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا
يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده
سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ من ذكر درجات العارفين
شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه
طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن
ثمانية اي اشباه وهي قرينة الاشتقاق من لفظه سواء ووزنه فعافلة او ما اشبهها
وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني البشاشة
العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يعتري
لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه
اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة
ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس
من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق
اذا باح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق

عن كل

عن كل شيء واما سوى الجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة
فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي وضعف العزيمة دوى جريه
ذلك وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه
خلجه الهم شغله وازعجه فازعج اقلعه من مكانه فانقلع وباح له اي قدر وفي بوره
باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها
الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به
فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذ قدر له

اذ اظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق صح

حجاب اما جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة
سره كما ان يتمايل في ذكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة
لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا ايتغلب عليه بسبب
ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا ما
وضعفاه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا
يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق
على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا
بالحق منقطعا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون
القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يمل الامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة
اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى
ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس
والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر
بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم
المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه

يتجسس

والفاصل الثاني فانه تعييره واعظم المعروف لغرائه

فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشي اي تخبرت خبره واستهواه
الشيطان وغيره اي استهامه وتحيره اي نسبه الى العار وجسيم اي عظيم وغار
الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس
وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا تجسس الا فرج
او خايف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة
وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف
معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف
فربما يستره غيرة منه على من عرف اهله فربما اغراه الغيرة منه لا الحسد وهو عن مطالبه
للمتنبئ تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق
الكريم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما جوديان
والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع
القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدليان والعارف موصوف
بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون
في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على ما يختلف عندهم من دواعي العبر
فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك
ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس
بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته
وكره الخداج والسقط وذلك عندما يتبعه عادته من صحبته الاحوال الظاهرة فهو

يرتاد

يرتاد البهاء في كل شي لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون
من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في
عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير وهو
قشف والمتقشف الذي يبلغ بالعوز والمرمة والترفه النعمة اي الطعمة
وهو تفعل من النفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شي اكرمه
وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي
طلب مع اختلاف في محي وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وخطيت المراة
عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل
عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب الميل
العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبته للامر الذي
تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل
شي فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما
يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي كسب والمراد ان
العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن
كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك
مستاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في
وقت يعقله ذلك او بمن ياثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين اشارة جل جناب
الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان
ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه

لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد الشارية والمشار عنه اي
نعبص بقبض المذعو سد المراد وذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة
الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان
الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل
بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

النمط العاشر في اسرار الآيات يريد ان يبين في هذا النمط
الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من
الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه
في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح
بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة يقال رزأت ماله
اي نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت
العارف بكونه منقوصا لا برياضة على قلة المؤنة ولعله رغبة في المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سالت فاسجح
اي سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي
فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت مع الحفظ
المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء
مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ
الحياة الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض
الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت
مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب

هذين

هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه
في هذا الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن
القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان
القوى الطبيعية ههنا واجدة لما تتغذى بها اعني المواد الردية
وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل
على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة
ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة
على الاطلاق وهو حاصل والاختلاف في اسباب وجود الامساك ليس بقادح
فيه **تنبيه** قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تنحط منها هيئات
الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
الى ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة
وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية بيّنة في هذا الفصل على
الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله
التنبيه قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من
النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات يعرض لصاحبه اولا **اشارة**
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في
مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد
الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقعت الافعال الطبيعية
المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة
المرض وكيف لا والمرض الحار ولا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن تصرف
الطبيعة ومع ذلك مع اضافة المرض مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال صح

الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
وزيادة امرين فقدان التحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن
وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما حكي لك من ذلك
بمضاد لمذهب الطبيعة السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن
القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى
الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك
المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان
نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف
بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فيخالفهما للسبب
الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يصرف الطبيعة فيها والشيخ
بين ان العرفان بافضائه الى الامساك اولى من المرض لان المرض في
بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى
مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة
بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات
كلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور
القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى
حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل الاركان و
تغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقصر كانت الحاجة الى
حفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو

السكون

السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها
للنفس فاذن العرفان بافضائه الى الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند
ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره
بغير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق
بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار
فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى
للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة
محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها
عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او
حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل بها بكنه
قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل
وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند
الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند
المنافسة فاستقلت قواه حمية وكان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل — اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك صح
الرحمة المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وتعن تعرض
والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت تقال اولته معروفا
والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني والعوارض
المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف يقتضي انحطاط القوة — والحزن صح
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير
مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء

بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف بهجة الحق اعظم من فرح غيره
بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية
اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا تقدر غيره عليها امرا ممكنا
ومن ذلك يستبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلم والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير
فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة
اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها
في هذا الفصل وبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة
والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما
في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما
كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب
الهمته التصديق بها اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل
والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات ترد بيان المطلوب
على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه
عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع الا ما يمكن ان يزول
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل
عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع
المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما

جعل

جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما
يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا
للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس
فيعلم بما نبينه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس
ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع
لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري
ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في
موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك
العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك فتجتمع
رأي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي
نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت
او النقشان معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي
نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في
المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها والمقدمة الاولى قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه
كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت
لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس
سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها

داى ما يتقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون
الكليات العقلية مرتسمة فى شىء والجزئيات الحسية مرتسمة فى شىء آخر وذلك تفصيله ما
راى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله
تتظاهر راى جزئى وآخر كلى الى الراى الخاص به المخالف لراى المشائين وهو اثبات
نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا
فى شىء واحد وهذا الكلام تضمنه شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة وما
يلوح اسمها وسايرها بعده الى قوله كما تتعلق به خبرها وقوله صار للاجرام
السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة تكون اتم وذلك
لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والآخر جزئى مع انهما قد يستلزمان النتيجة كما فى
الذهن الانسانى ولفظة يستقر يورد فى بعض النسخ بالرفع على انه صفة
لضرب من النظر ويورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى هى ضمير
المفعول فى قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستقرار هو الحكم بوجود تلك
النفوس الذى ذكر الشيخ فى مواضع انه سر لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله
ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه
المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها
انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية
بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن هذا الكلام اشار الى ما اجمع من
ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله مشاعرة بالوقت الى الحاصل من

راى

النسخ ذلك ان
راى المشائين وقوله والنفسان معا الى اقتضاه رايه وفى بعض النسخ او
معا وهو الظاهر اى وفى العالم النفسانى اما نفسا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراى
الاول او النفسان معا بحسب الراى الثانى اشارة ونفسك ان
تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك
فلا تستنكر ان يكون لبعض الغيب ان ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا
هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانى مشروطا بشرطين وجودى
هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم
بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل
قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند
حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا فاشار الى
تنبيه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول تنبيه القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى
وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه فانبتت
دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شىء آخر وهو
ان النفس ايضا ينجذب الى جهة الحركة القوية فيتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد
فاذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها جارت الحواس
الظاهرة ايضا ولم تتباعد عنها الا النفس ما نعتد به الموعود فى الفصل السابق
مبنى على مقدمات منها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس
ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله

القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر فاعاده ليذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اما للعقل الهيولاني اي حصل الانجذاب بالفكر اذن بموالاة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا بدون تلك الحركة المفتقرة الى آلته وفي بعض النسخ اما للعقل الهيولاني اي اضله في سلوكه سبيله لحركته تلك ثم قال او عرض لها شيء آخر اي وعرض بعض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخلفها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال فاذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة اي ضعفت لقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت ثم في الباقي طاهر تنبيه الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن منه صار النفس في حكم المشاهدة وربما زال النائش الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئته في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم وتحضر ذكر ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وفي انتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمكنت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه ولا ارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما داخل والذي من خارج

اي اما لذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل اليه صح

يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وبقي تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده اشارة قد تشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت الصورة تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها الممرورون من المرضى مثلا والذين غلبت عليهم المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تاديه الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور الذي يتعلق بها افعال هاتين

ذلك

القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق بتصرفهما
من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور
او لواحقهما فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا
يشبه لتعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل
الشارح يجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان
انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية
في الفرق بين الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش
شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه
يبزه عن الخيال بزا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط
التخيل عن الاعمال منصرفا فيه بما يعنيه ويشغل بالاذعان له عن التسلط على
الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا
سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل
على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ارتسام الصور في
الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك
مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل
عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور
الخارجة عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبزه عن المتخيلة بزا اي يسلبه
عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان
والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة احد

التفكر

والاعمال صح

التفكر والتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما
يضبطان التفكر والتخيل عن الاعمال وهو العمل مع اضطراب متصرفين
فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة واما اذا سكن احد الشاغلين
على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح
الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان
امكن ان تقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك
صنفين من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا
للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات
النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر اشارة
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل ايضا
بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة
عن الحركات الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم
اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الطاغية
قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة
مشاهدة فيرى في المنام احوالا في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي
يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون
الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون
الشاغل الآخر ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل
في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركا

المقتضیة للاعیاء فینجذب النفس الیها بشیٔین احدهما ان النفس لو لم ینجذب
الیها بل اجذب فی شانها فان بعثها الطبیعة على امر فاشتغلت عن تدبیر
الغذاء فاختل امر البدن لکنها مجبولة على تدبیر البدن فهی تنجذب بالطبع نحوها
لا محالة والثانی ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال یعرض للحیوان
بسبب احتیاجه الى تدبیر البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس فی المرض یکون مشتغلة بمعاونة الطبیعة فی تدبیر البدن فلا تتفرغ
لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فی النوم یسکنان
ویتقوی المتخیلة قوة السلطان ویکون الحس المشترک غیر ممنوع عن القبول فلوحت الصور
مشاهدة ولهذا قلما یخلو النوم عن رؤیا **اشارة** واذا استولى
على الاعضاء الرئیسة مرض انجذبت النفس کل الانجذاب الى جهة المرض و
شغلها ذلک عن الضبط الذی لها فضعف احد الضابطین فلم یستنکر ان
یلوح الصور المتخیلة فی لوح الحس المشترک لفتور احد الضابطین معناه ظاهر
وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذی یکون بهذه الصفة یکون اقل
الوجود ومع ذلک لا یکون احد الشاغلین ساکنا **تنبیه**
انه کلما کانت النفس اقوى قوة کان انفعالها عن المحاکیات اقل وکان
ضبطها للجانبین اشد وکلما کانت بالعکس کان ذلک بالعکس وکذلک کلما
کانت النفس اقوى قوة کان اشتغالها بالشواغل اقل وکان یفضل منها عن
الجانب الآخر فضلة اکثر فاذا کانت شدیدة القوة کان هذا المعنى فیها
قویا ثم اذا کانت مرتاضة کانت تحفظها عن مضادات الریاضة و
تصرفها فی مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور فی الحس المشترک من السبب
الباطنی وبیان کیفیة ارتسامها فی حالتی النوم والیقظة اراد ان ینتقل الى بیان

کیفیة

کیفیة ارتسامها من السبب المؤثر فی السبب الباطنی فقدم لذلک مقدمة
مشتملة على ذکر خاصیة للنفس وهی انها کلما کانت قویة لم یمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها کالشهوة عن افعال قوى تقابلها کالغضب ولا اشتغالها
بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وکلما کانت ضعیفة کان الامر
بالعکس ولما کانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف
کانت مراتب النفوس بحسبها غیر متناهیة قوله انه کلما کانت النفس اقوى
قوة کان انفعالها عن المحاکیات اقل وفی بعض النسخ کان انفعالها عن
المحاذیات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وکان الاولى تصحیف
لها اما على الروایة الاولى فبیانه ان المتخیلة انما تنتقل عن الاشیاء الى
ما یناسبها من غیر توسط والى ما لا یناسبها بتوسط ما یناسبها بالمحاکاة لا
غیر وانفعال النفس عن محاکاة المتخیلة یشغلها عن افعالها الخاصة بها وقد
اشیر ان النفس کلما کانت قویة فی جوهرها کان انفعالها عن المحاکاة قلیلا
بحیث لا یعارضها المتخیلة فی افعالها الخاصة بها وکان ضبطها للجانبین الفعلین
اشد واما على الروایة الثانیة فمعناه ان النفس کلما کانت اقوى کان
انفعالها عن المحاذیات المختلفة المذکورة فیما مر کالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة اقل وکان ضبطها للجانبین اشد وکلما کانت ضعیفة
کان بالعکس وکذلک کلما کانت النفس اقوى کان اشتغالها بما یشغلها عن فعل
آخر اقل وکان یفضل منها لذلک الفعل فضلة اکثر ثم اذا کانت مرتاضة
کان یحفظها عن مضادات الریاضة ای احترازها عما یبعدها عن الحالة
المطلوبة بالریاضة واقبالها على ما تقربها الیه اقوى **تنبیه**
واذا قلت الشواغل الحسیة وبقیت شواغل اقل لم یبعد ان یکون للنفس فلتات تخلص

عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم
عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما
يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة
لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة فاذا طرى على النفس نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك
اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريع الحركة
الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه من معاون النفس
عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترجح الشواغل عنها انتقش في
لوح الحس المشترك يكون انتقش فلتات اى فرص تجدها النفس فجأة وساح
جرى والترجح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد
النفس اتصالا بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال الخيال فيرتسم فيها التخيل لا
شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصوره التخيل في الحس المشترك
صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احد الحالين
احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان
التخيل يوهنه المرض واما التحلل تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط
الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه
وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح عنى تحرك التخيل اليه
بسبب امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله
كان الوارد امرا غريبا منبها يتنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة قرسا او
وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها
وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض

انتقش

انتقش منه في لوح الحس المشترك اشباح واذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال
اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق
في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم
ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما
تفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر
او هاتفا او مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما
محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر النازل الى الذكر
الوقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا
وكذا ومثال استيلاء الاثر واشراق في الخيال والارتسام الواضح في
الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع
كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم
المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية
فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع
صوت هاتف فقط لقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون لمشاهدة مثال
موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة
وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة
جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من
الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا

حاله وان لم يحصلها الحس باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم
يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستلبًا للحدود الوسطى وما يجري
مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة بزعجها كل سانح
الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او
لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن
التمثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال على مرقف ما
يلوح فيه بعينه وكما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها
للمجردات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة
السوداء بالالوان السود وقوله ما تستعين به في انتقالات الفكر مستنتجًا للحدود
الوسطى او مستلبًا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحد
الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى
الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه
الاوسط في الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي
ما يقتضيه التعقل والتفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يعقل او لا يعقل فهذه
القوة يعني المتخيلة تزعجها اي تقلقها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او
باطن الى هذا الانتقال او يضبط اي الى ان يضبط وللضبط سببان
احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت منعت
التخيل عما تريده ومنعته عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال
تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف
للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب

قداما وراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها
تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل
تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور
القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي اشارة
فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا
يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال
الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن التصريح فلا يضبطه الذكر انما يضبط
انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معنية
فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك
ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك
في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل
بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه و
كذلك الى آخر وربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما
تقتضيه بضرب من التحليل والتاويل للآثار الروحانية السانحة للنفس
في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط يبقى عنه التخيل ويمكن ان يرجع
اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب
ويكون معنية بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار
فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه ومنها ما يشتغل

الذي من عنه ومنها ما يعقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه البعض
من التخيل والى ما لا يمكن وذلك مثل نبيب فما كان من الاثر
المذكور الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او نوم ضبطا مستقرا ان
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان
قد بطل هو وبقيت حكاياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب
الاشخاص والاوقات والعادات في الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير الصراح
الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات و
لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او
وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد
في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصد من الفصلين
المتقدمين وتم الكلام في هذا النمط **اشارة** انه قد يستعين بعض
الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك فتوله مثل ما
يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى
شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه
والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما
يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجة
او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء
تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك
الخيال تحريكا كأنه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة
واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب ولقبول الاحاديث

الترك

اهتبال

المختلطة

المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام
المخلطة والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل
الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض في ذلك الاتصال فتارة يكون لمحا للغيب
الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف
من غائب وتارة يكون مع تراءي من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب
مشاهدة يلهث اي يدلع لسانه من شدة الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج
لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة وارتعش
اي ارتعد والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق
اي تلالا ولمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والممسوس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل
اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يتكلف الامور اي يباشرها بنفسه والاشياء
التي ذكرها مما يشغل بتامله من يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر
برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا دير بحيال شعاع الشمس
او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي
المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المثبت
بالقدر حتى يصير اسود براقا وتقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر
اليه والاشياء التي تترقرق كالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة بحيال
الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور كالماء الذي يتموج شديدا في اناء
او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل الاستشهاد والبيان المذكور فيما مضى من الفصول
بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس

لمحا والغيب

سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور
عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت
طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة للمحبين للاستبصار ان يعرض لهم هذه
الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة
في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حسنت
الفائدة به واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض
العقل فيما يروم زيادة منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم
اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه
لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
يقال ربات القوم رباء اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف
هذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي
الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه**
ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او
دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء
والموتان او السيل او الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر او
مثل ذلك مما لا يوخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال
هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما تياتى لي ان اقص بعضها عليك
لما فرغ عن بيان الآيات الثلثة المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم
من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموصوفة بخوارق العادات
فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد

زيادة

خشع

تاتي

تاتي بقلب العادة ولم تقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست بحيث
من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس
الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في
البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المعنيات
وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه**
أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة
انطباع بل ضربا من علائق آخر وعلمت ان هيئة العقد منها وما يتبعه قد
تتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض
فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام
الناس تغير مزاج مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا
تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها
كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا جميع ما عدده
او مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد
فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام
اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة
الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها
البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها التذكرة في هذا الفصل
تشتمل على شيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة
بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان الهيئة
الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف

والفرح قد يتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الجاذبة صلة
بينه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم
الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على
قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التوزيع
او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ
البدن الصحيح بسببه مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه افراق اي
برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه
فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها
عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة
لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك
ايضا تؤثر في اجسام العالم لمبادي الجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني
يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في
جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاته اياه او اشفاق عليه
فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة
لطيفة بان العلة لا تعطي شيئا لا يكون موجودا فيها ولها ولو كان بالاثر فينبغي
ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد
ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد مادته القابلة
لتأثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام
غير بدنها فعلها في بدنها وتخلق بما دون غيرها فيؤثر في قواها تأثيرها في قوى
بدنها خصوصا اذا استحدت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدت يقال حد
السكين اي حدده والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها

كالشهوة

كالشهوة والغضب وغيرهما ببدنها فهي ليقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه
القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود
لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي
هي اشرف تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها تختلف
حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية
موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة
اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا يتعلق
لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد
فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا
القدر مغني عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بان الشيخ يقول
النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان
التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في
النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا
الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا ممكنة
ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والالم
بجواز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور اشارة ربما كانت هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي لها لما يفيده من هيئة نفسانية
يصير للنفس الشخصية بتشخصها وقد تحصيل لمزاج تحصيل وقد تحصيل بضرب من الكسب
يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل للاولياء الابرار لما ثبتت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة
المذكورة وجب اسنادها الى علة تخص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك

تلك العلة يجوز ان يكون مختصاً بشخص ما بذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امراً
غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه
ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي المنسوب الى الهيئة
النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي يصير النفس
معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كما للاولياء
والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما يحتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس
البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة
فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في
الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة
من كتبه **اشارة** فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا
رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده
تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي
يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر
نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه الغلواء الغلو وان ؟ والشأو البناء
الامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير
فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة**
الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة
يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيته وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر بخاصيتها
في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصّلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض وربما شبهه اقول
يقال نهك فلان اي تعب وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي توهم

اضنته

وانما

وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من
هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي واشباهها من الامور الظنية و
التاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس
الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلو منهما من الهواء وبانفاذ الكيفية
في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض
على مقتضى الرأي العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في
عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص
الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين
قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع
حدوث اثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول والنيرنجات من قبيل القسم بل المعجزات والكرامات صح
الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال اقول
الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان تبين السبب لسائر الحوادث
الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام
قسم يكون مبدأه النفوس كما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم
يكون مبدأها الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي
ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظ والفاضل الشارح جعل
القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس
الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك
في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة

تكيسك وتبرزك

وان تبرى منكر الكل شى فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك مالم
يستبن لك بعد جليته دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل
عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك مالم
تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان
مالم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى الفعالة العالية
والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب اقول ابرى لم اكن
اعرض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وحسن
المماشية اى انفسها واهملها وذادا اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهى انفسها
عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة
والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس بالحق اقرب من
الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم
ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرائب
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس ببدع خاتمة
ووصية ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن
زبدة الحق والقمتك قفى الحكم فى لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين والقمتك ل
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة
او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء
سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى نظره ل
الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس
مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى فيما يؤتيه
مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بينى وبينك وكفى

بالله

٢٩٧

اقول بالله وكيلا تعالى مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة
اخص منه والقفى والقفية الشى الذى يؤثر به الضيف والابتذال الثوب
امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجرأة
على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون
والحد فى الدين اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهى ذباب صغير يسقط
على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج
ووثق يثق بالكسر فيهما وتسرع اى تبادر والوسواس حديث النفس و
الاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس
طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى به
واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى
المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها
واما خالين عنها غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها
ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون
للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين
يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم
فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق
منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثانى ولهم ل
المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم
الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون
لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم
ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين

يعرفون قدرها ويقدمون امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بتقرر سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يفترع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى الطرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرائط المذكورة في مفتتح الاقوال وانا ارجو ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدا واليه المعاد تم

وفرغ من تسويده في يوم الاحد من شهر صفر ختم بالخير والظفر سنة عشرين والف من الهجرة النبوية وصلى الله على خير خلقه محمد وآله اجمعين

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد ... عين الصدور ...
... عبده

لقد فرغت من تصحيح وتقسيم [illegible] هذا الشرح [illegible]
القسم الثالث [illegible] قدوة العلماء
العلامة المحقق الفهامة [illegible]
واسوة الحكماء [illegible] نصير الملة والدين محمد [illegible] مفتتح الشهر [illegible]
[illegible] والاعادي [illegible] وجعل الجنة مثواه [illegible] الغدير [illegible]
الاصدقاء [illegible]
الطوسي [illegible]
[illegible]
[illegible]
وانا [illegible]